Il Fenomeno Tantrico

Davide Tomba

Premessa

Questo saggio è il frutto di esperienze personali e studi che mi hanno occupato con intermittenze per molti anni. Nella bibliografia ho elencato le fonti primarie dalle quali ho attinto i versi sanskriti riportati nelle note a piè di pagine e le fonti secondarie che ho consultato. Oltre a queste fonti mi sono avvalso di numerosi siti internet tra i quali Archive.org, Muktabodha.org, Gretil.sub.uni-goettingen.de e la Digital Library of India per citare le più importanti. Ho scelto di non usare i diacrittici nei nomi delle dinastie regnanti, delle città, delle località, dei fiumi, delle catene montuose e degli stati federati che compongono l'odierna India. Tutti i termini sanskriti riportati tra parentesi sono in forma non declinata (prātipadika). Tutte le traduzioni dei versi sanskriti citati sono mie e per quanto possibile letterali. Chiedo venia per eventuali errori. Il gran numero delle citazioni è dovuto al fatto che, come da tradizione, ho preferito riferirmi direttamente alle fonti. Nella trasliterazione delle citazioni sanskrite ho cercato di sciogliere tutte le congiunzioni (sandhi) tra i termini, la virgola indica il convenzionale segno separatore (daṇḍa) e il punto il doppio separatore.
Benche incerta, la datazione dei testi sanskriti da me riportata è quella proposta dagli studiosi. Altrettanto difficile è la datazione dei templi a causa delle distruzioni, ricostruzioni e passaggi di gestione da una dinastia regnante all'altra o da una tradizione religiosa all'altra che nel corso dei secoli hanno subito. Perciò anche dei templi ho riportato le datazioni ad oggi ad essi attribuite dagli studiosi. Per uniformità nella numerazione dei versi delle citazioni sanskrite ho evitato la

numerazione mista con numeri romani e ho usato l'omnicomprensiva denominazione 'capitolo' invece dei poetici sinonimi sanskriti: ullāsa, paṭala, āhnika, pariccheda, skandha, kāṇḍa, taraṅga, ecc., o la loro traduzione letterale. La numerazione dei versi nella maggior parte dei casi si riferisce alle edizioni dei testi che ho consultato ed elencato nella bibliografia delle fonti primarie. Con il termine hindū ho indicato una condivisa identità culturale pan-indiana esistente ben prima della sua apparizione nel XVI-XVII sec. e della sua più tarda larga diffusione.

Il tantrismo indiano è un fenomeno dalle radici antiche, è multiforme ed esoterico. Fiumi di inchiostro sono stati versati per definire cosa il tantrismo è nel suo complesso o, cosa più semplice, per definire alcuni suoi aspetti isolati. Alcuni studiosi si sono concentrati su particolari tradizioni tantriche, aree geografiche, epoche, sugli elementi isolati che compongonoil tantrismo, sui suoi riflessi nell'architettura templare e nell'iconografia, nella medicina, nell'astrologia, ecc., sulle sue espressioni popolari e delle elite. Un argomento controverso è l'origine del tantrismo e quanto e come le diverse tradizioni tantriche si sono inflenzate a vicenda.

Un tradizionale rito indiano prevede che il marito la prima notte di nozze accompagni all'aperto la moglie e le indichi la stella del ṛṣi Vasiṣṭha (Mizar) allo scopo di farle distinguere la più flebile e perciò difficile da individuare stella di Arundhatī (Alcor) la casta moglie di Vasiṣṭha che si trova nei pressi cosicché Arundhatī le sia di esempio. Da ciò deriva la nota arundhatī-darśana-nyāya in accordo alla quale si può arrivare a conoscere le cose difficili cominciando dalla cose già conosciute e più facili. Spero d'essere riuscito ad indicare almeno la stella di Vasiṣṭha.

jale tailaṃ khale guhyaṃ pātre dānaṃ manāgapi,
prājṅe śāstraṃ svayaṃ yāti vistāraṃ vastuśaktitaḥ

Il tantrismo ha origini antiche e si è evoluto nel corso di molti secoli. Secondo molti studiosi il tantrismo deriva in origine dall'animismo, dai culti tribali della fertilità, dai riti sciamanici di possessione (āveśa) da parte di vari tipi di entità divine o maligne e dalle pratiche yogiche che permettono l'acquisizione di poteri soprannaturali (siddhi). Oltre che rito, il tantrismo è anche dottrina e filosofia ambedue evolute dalla stessa base epistemologica. Pur essendo stato adottato nel corso dei secoli da diverse tradizioni filosofiche e devozionali, il tantrismo non è mai diventato un sistema distinto come è accaduto alle sei classiche scuole filosofiche indiane denominate ṣaḍ-ḍarśana.

Il termine tantrismo fu coniato dai primi indologi occidentali nel XIX sec., e per comodità è tuttora in uso tuttavia in sanskrito non esiste un suo diretto equivalente. Piuttosto nelle scritture sanskrite medioevali si parla della via dei mantra (mantra-mārga) o della via dei testi, per l'appunto i tantra (tantra-mārga), che vertono in buona parte sulla scienza dei mantra (mantra-śāstra).

Tra le varie antiche e autorevoli definizioni del termine tantra, Bharata Munin (II sec. a.C. - II sec. d.C.) nel Nāṭya-śāstra 24.191 e 201, 25.38 e 65 con il termine kāma-tantra indica la scienza erotica. Amarasiṃha (IV sec.) nell'Amara-kośa 3.3.731 definisce tantra ogni sistema filosofico o dottrina dimostrata (siddhānta). Īśvarakṛṣṇa (IV sec.) nel Sāṃkhya-karika 70 definisce tantra il sāṃkhya-

darśana. Il jaina Haribhadra Sūri (VIII sec.) nel Ṣaḍḍarṣana-samuccaya e nello Yogadṛṣṭi-samuccaya definisce tantra le dottrine śaiva degli aghora, dei kāpālika e dei kaula. Mādhava (XIV sec.) nel Sarvadarśana-saṃgraha, in linea con Haribhadra Sūri, definisce tantra le dottrine śaiva pāśupata, āgama, pratyabhijṅā e raseśvara. Śaṅkara (VIII sec.) nel commento al Bādarāyaṇa-sūtra Śārīraka-bhāṣya 2.2.32, oltre al sāṃkhya definisce tantra anche la dottrina buddhista della scuola vaināśika dell'esistenza momentanea di ogni fenomeno (kṣaṇika-vāda) secondo la quale ogni cosa si modifica costantemente in qualcos'altro per cui anche l'identità indiduale non è che una illusione, un mero continuo flusso di idee. Per concludere, Bhaṭṭoji Dīkṣita (XVII sec.) nel Tantrādhikāra-nirṇaya, utilizza i termini pūrva-tantra e uttara-tantra per indicare rispettivamente il pūrva-mīmāmsā di Jaimīni (IV sec. a.C.) e l'uttara-mīmāmsā o vedānta-darśana di Bādarāyaṇa (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)

Nel Ṛg-veda 10.71.9, nell'Atharva-veda 10.7.42 e nella Taittiriya-brāhmaṇa 2.5.5.3 e altre antiche fonti rivelate (śruti), il termine tantra indica semplicemente il telaio, la rete o la trama di un tessuto. I vari derivati del termine tantra come: tanti, tantu, tantri, tantrin, tantraka, ecc., indicano il filo di una collana, di una ghirlanda o di un rosario (mālā), la stringa, il tessuto, il tessitore, il musicista di strumenti a corde e gli stessi strumenti musicali a corde. Dall'indicare il filo o la trama di un tessuto, il termine tantra assume il significato di trama di un libro o di capitolo di un libro, come appare nel Paṅca-tantra di Viṣṇuśarma (III sec. a.C.), la nota raccolta di favole in cinque libri o capitoli. Dall'indicare il libro, breve è il passo all'indicare il sistema filosofico e dottrinale esposto in un libro come già appare nell'Apasthamba-gṛhyasūtra 1.15.1 e nel Saṃkhayana-gṛhyasūtra 1.16.16. Fino alla stampa su carta introdotta in India dagli occidentali nel XVIII sec., i libri erano costituiti da pile di pagine di foglie di banano o di corteccia di betulla legate da un filo o corda. Come il termine tantra che in origine signaficava acquisì il significato di dottrina e venne usato anche per definire i testi scritti che la enunciavano, così anche il termine sūtra che anche in origine significava filo o corda, venne usato per definire una categoria di testi composti di sintetici aforismi (sūtra).

Dal termine tantra nell'accezzione di dottrina deriva l'aggettivo tāntrika che indica colui che sostiene tale dottrina e pratica i riti tantrici, ossia lo yogin, il guaritore, ecc., sostenitore di dottrine eterodosse (avaidika) in opposizione a colui che pratica i riti vedici e che è un sostenitore delle ortodosse dottrine vediche (vaidika). I termini tāntrika e vaidika con queste accezioni sono usati da Kulluka Bhaṭṭa (XIV sec.) nel suo commento alla Manu-smṛti 2.1. Nella grammatica sanskrita Kāśikā-vṛttī 7.2.9 attribuita a Vāmana (VII sec.), il termine tantra è detto derivare dalla radice verbale tan espandere, seguito dalla terminazione primaria (kṛt-pratyaya) (ṣ)ṭra(n) che forma sostantivi indicanti lo strumento dell'azione. Più tarda e più comunemente citata è

l'interpretazione del termine tantra data da Sāyaṇa (XIV sec.) nel commento al Ṛg-veda 10.71.9: "Tantra è ciò (il testo) che propaga la conoscenza"[1].

Secondo M. C. Joshi in "Historical and Iconographic Aspects of Sakta Tantrism" (2002), il più antico riferimento al culto tantrico compare nella lunga iscrizione della stele di Gangdhar (Jhalawar, Rajasthan) datata 423 d.C., dove il re Viśvavarman si riferisce a un tempio delle dee madri (mātṛkā) infestato da spiriti femminili maligni (ḍākinī) nel quale si svolgono riti tantrici. Nella stele è detto che tale tempio fu eretto dal suo ministro Mayūrākṣaka presso un tempio di Viṣṇu: "... allo scopo di acquisire merito, il ministro del re fece costruire una terribile dimora (un tempio) delle mātṛkā ... piena di ḍākinī, le tonanti grida (delle mātṛkā) sospingono le nubi e agitano le acque con il potente vento generato dal rito tantrico ..."[2] Tuttavia secondo altri studiosi, in questo passo il termine tāntra non indica il culto tantrico, piuttosto più correttamente indica uno strumento musicale a corda.

Per la maggior parte degli studiosi il tantrismo nasce tra il V e il VII sec. d.C. quando si coagulano alcuni dei suoi elementi costitutivi riti, culti e dottrine che separatamente erano già esistenti. A quell'epoca appaiono le tradizioni tantriche buddhiste, jainiste e le cinque tradizioni monoteiste devozionali (paṅca-upaśāka) relative al culto di Viṣṇu (vaiṣṇava), di Devī (śākta), di Śiva (śaiva), di Gaṇeśa (gāṇapatya), di Sūrya (saura) alle quali più tardi si aggiunse il culto di Skanda (Kumāra o Kārtikeya) venendo così ad essere chiamate ṣaṇ-mata. Queste tradizioni svilupparono il metodo di culto tantrico delle immagini sacre (arca-vigraha, mūrti, svarūpa, puttalī, pratimā, pratīka, bimba o prati-bimba) delle divinità rispettivamente adorate e le relative tecniche di meditazione che utilizzavano incantesimi (mantra), diagrammi geometrici (yantra), gesti rituali (mudrā), ecc. Più tardi la riforma ortodossa smārta di Śaṅkara fonde i cinque culti monosteisti in quello del paṅcāyatana-pūjā. In ambito buddhista tantrico vajrayāna, l'equivalente del termine sanskrito tantra è il termine tibetano rgyud che significa continum, flusso ininterrotto di conoscenza o trasmissione di una dottrina tradizionale.

L'adorazione (arcana) delle immagini sacre delle divinità è un ingrediente fondamentale della devozione (bhakti) offerta alle divinità, ne è una delle canoniche parti (aṅga). In ambito śaiva già nel VI sec. nello Śiva-dharma 1.27-28 Śiva enumera al discepolo Nandikeśvara gli otto tipi di bhakti: "L'affetto per i miei devoti, il piacere nel vedere gli altri bhakta che mi adorano, l'adorazione offerta a me, lo sforzo di offrire a me le attività fisiche, l'ascolto (delle mie storie), il tremore (effetto dell'estasi provocato dall'ascolto delle mie storie), il ricordo constante di me e il

1 Sāyaṇa sul Ṛg-veda 10.71.9: tanyate vistāryate jṅānam anena iti tantram.

2 Iscrizione di Gangdhar: ... mātṛṇāṇ ca (pracu)dita-ghana-atyartha-nihrādinīnām tāntra-udbhūta-prabala-pavanaḥ dvartita-ambhas nidhīnām, ... gatam idaṃ ḍākinī isaṃ prakīrṇam, veśma-atyugram nṛpati-sacivaḥ kārayat puṇya-hetoḥ ...

dipendere da me per il proprio mantenimento”[3]. In ambito vaiṣṇava qualche secolo più tardi nel vaiṣṇava Bhāgavata-purāṇa 7.5.23 il devoto Pralhāda enumera nove tipi o parti (aṅga) della bhakti: “L’ascolto, il canto e il ricordo delle storie di Viṣṇu, il servizio offerto ai piedi (dell’immagine sacra di Viṣṇu), l’adorazione (dell’immagine sacra di Viṣṇu), l’offerta di inni e preghiere (a Viṣṇu), il servizio (a Viṣṇu), lo sviluppo del sentimento di amicizia (per Viṣṇu) e l’abbandono totale (alla sua volontà)”[4]. Il legame intimo, amorevole e reciproco che unisce i figli alla madre e quello più distaccato e timoroso che li unisce al padre, si trasferisce molto facilmente alle divinità femminili come Lakṣmī, consorte di Viṣṇu e Pārvatī, consorte di Śiva, considerate madri universali e alle divinità maschili come Viṣṇu e Śiva considerati a loro volta padri universali. Simillmente, in un gioco di specchi e riflessi, anche nell’impianto dottrinale e rituale delle tradizioni jaina e buddhiste, seppur con obiettivi diversi, trovarono posto i culti devozionali delle immagini sacre.

Diversamente dai membri delle tradizioni devozionali monoteiste in particolare vaiṣṇava per i quali l’immagine sacra della divinità è la divinità stessa ma in parte anche śaiva e śākta, i buddhisti e i jaina in realtà non ritengono che il Buddha o Mahāvīra siano veramente presenti nell’immagine sacra installata nei caitya e che accetti l’adorazione e le preghiere dei monaci. Per loro l’immagine sacra di Mahāvīra e del Buddha non è che un simulacro del divino, la forma del divino su cui concentrare la mente e sulla quale meditare. Un oggetto a cui la congregazione laica (upāsaka) e i monaci (bhikṣu) neofiti possono offrire un utile e pio culto.

Per lo stesso motivo anche i purva-mīmānsaka incoraggiavano il culto delle immagini sacre delle divinità vediche malgrado sostenessero che esse in realtà non avessero forma o corpo (avigrahavat), che esistessero nella forma sonora (sabda) dei loro nomi e nei mantra a loro rivolti e che lo scopo del rito di adorazione fosse il rito stesso non il relazionarsi con esse. Similmente, in ultima analisi gli advaitin sostenevano che le divinità, in particolare Viṣṇu, Śiva e Devī che anch’essi adoravano, non fossero che espressioni inferiori del Brahman personalizzato o dotato di qualità (sagūna-brahman) rispetto al superiore Brahman impersonale (nirgūna-brahman). Perciò anche le loro immagini sacre per quanto adorabili non erano che dei simboli divini. Più tardi Madhusūdana Sarasvati (XVI sec.), l’ultimo grande esponente della dottrina advaita-vedānta, rivaluterà l’importanza della bhakti per le divinità, in particolare per Kṛṣṇa, e il culto delle immagini sacre. Il nyāyika Udayana (XI sec.) nel Nyāya-kusumāñjali sostiene che le divinità sono presenti nelle immagini sacre debitamente installate in quanto come divinità sono comunque

3 Śiva-dharma 1.27-28: mad-bhakta-jana-vātsalyaṃ pūjā-ayāṇ-ca-anumodanam, svayam abhyarcanaṃ bhaktyā mama-arthe ca-aṅga-ceṣṭitam. mat-kathā-śravaṇe bhakti svara-netra-aṅga-vikriyā, mam ānusmaraṇaṃ nityaṃ yaś-ca māṃna-upajīvati.

4 Bhāgavata-purāṇa 7.5.23: śravaṇaṃ kīrtanaṃ Viṣṇoḥ smaraṇaṃ pāda-sevanam, arcanaṃ vandanaṃ dāsyaṃ sakhyam ātma-nivedanam.

presenti ovunque ma è il rito di installazione che rende adorabili le loro immagini sacre.
Nel complesso i tantra śaiva, vaiṣṇava e śākta non rivelano nuove dottrine oltre a quelle già enunciate nelle upaniṣad e nelle sei scuole filosofiche (ṣaḍ-darśana), letteralmente visioni o modi filosofici e dottrinali di vedere il mondo sintetizzati in aforismi (sūtra) e composti tra il IV sec. a.C. e il VII sec. d.C. ed elaborati fino al XVII sec. Piuttosto, nei tantra, le varie dottrine tantriche sono liberamente selezionate, adottate e sviluppate in forme più o meno esoteriche e iniziatiche. Dal VII al XV sec. d.C. la diffusione dei tantra e delle dottrine tantriche fece si che ampie sezioni di carattere tantrico fossero incluse nei purāṇa settari composti in quei secoli. Oltre a ciò la diffusione dei tantra provocò la composizione delle tarde tāntrika-upaniṣad solitamente attribuite all'Atharva-veda. Prevalentemente tantrici sono i testi appartenenti alle tradizioni dei nāth e i manuali di haṭha-yoga oltre ai testi di astronomia-astrologia (jyotiṣa), di architettura templare (śilpa-śāstra), di alchimia (rasa-śāstra) e medicina (āyurveda). In particolare nei testi medici oltre ai preparati vegetali e minerali si ricorre largamente alla recitazione di mantra, al culto degli yantra e delle immagini di varie divinità per la cura delle malattie causate dai pianeti (graha-cikitsā) e dagli spiriti (bhūta-cikitsā), per la cura dei bambini (bāla-cikitsā), delle febbri (jvara-cikitsā) e dei veleni (viṣa-cikitsā).
Si può grossolanamente dire che c'è un tantrismo delle tradizioni ortodosse vaiṣṇava, śākta e śaiva praticato dai brāhmaṇa-sacerdoti che si dedicano al culto delle divinità nei templi o personali attraverso yantra, mantra, nyāsa, dhyāna, ecc. Si tratta questo di un tantrismo imbevuto di dottrine e filosofia che mira alla liberazione. C'è anche un tantrismo delle tradizioni eterodosse vaiṣṇava, śākta e śaiva che non sempre mira alla liberazione che sconfina con un tantrismo ibrido e popolare praticato dai membri di caste inferiori e intoccabili che si dedicano al culto delle divinità di villaggio (grāma-devatā) e che mira a benefici più materiali che spirituali come la cura di malattie fisiche e psichiche, la cura dei morsi di serpente, la difesa dal malocchio, (adṛṣṭi) a un buon parto o a riti maligni per nuocere gli altri attraverso incantesimi, amuleti e divinazioni. Tra i due estremi tipi di tantrismo esistono tutte le possibili sfumature.
Nella Bhagavad-gītā, uno dei primi teisti devozionali, è sostenuta la necessità della combinazione (samuccaya) del metodo della conoscenza (jṅāna-yoga) con il metodo dell'azione disinteressa (niṣkāma-karma-yoga). Le tradizioni tantriche vaiṣṇava hanno dato origine al bhakti-yoga unendo questi due tipi di yoga con la devozione alla divinità che si esprime nel dedicarle ogni azione e pensiero. Una dei modi per esprimere la devozione per una divinità e dedicarsi all'adorazione delle sue immagini sacre. Le tradizioni śaiva e śākta anche se si definiscono devozionali, sono in ultima analisi moniste e impersonali (advaita) poiché ambiscono all'identificazione o fusione (ekatva) con la divinità adorata. Diversamente le tradizioni vaiṣṇava

sono dualiste (dvaita) se sostengono che Viṣṇu è il supremo Brahman (Bhāgavan), oppure sono contemporaneamente moniste e dualiste (dvaita-advaita) se sostengono che Viṣṇu sia ambedue contemporaneamente saguṇa-brahman e nirguṇa-brahman.
Alcuni studiosi parlano dell'epoca d'oro del tantrismo o di 'tantric age' ossia della maggiore diffusione delle dottrine tantriche e della composizione del più gran numero di testi tantrici che va dall'VIII al XVI sec. Questo stesso periodo corrisponde alla penetrazione in India dell'Islam dall'Ovest che fu tra le cause della definitiva scomparsa del buddhismo ma non dell'hinduismo. L'hinduismo rimase quasi ovunque la religione delle masse nell'India del Nord e nel centro anche se governate dai mussulmani. Nell'India del Sud solo per brevi periodi governata dai mussulmani, le tradizioni devozionali vaiṣṇava, śaiva e śākta si contesero il favore delle dinastie regnanti hindū e prosperano a fasi alterne.
L'hinduismo è una amalgama di dottrine e tradizioni che si è stratificata nel corso di molti secoli, non ha un unico fondatore né un unico canone, dottrina e pratica rituale. Ogni tradizione hindū ha il suo fondatore e gli eventuali riformatori, ha i suoi templi e monasteri e le sue località sacre (tīrtha), ha i suoi testi sacri di riferimento e i manuali di rito. Alcuni testi come per esempio il Vedānta-sūtra o la Bhagavad-gītā possono essere condivisi con tradizioni diverse ma in tal caso un elaborato sistema di commentari e sotto commentari settari provvede la specifica interpretazione di quei testi di ogni tradizione.
Alcuni studiosi situano la nascita dell'hinduismo in epoca Gupta tuttavia il termine hindū comincia ad essere usato dagli indiani per definire se stessi non prima del XV sec. Prima di allora gli indiani, eccetto i buddhisti, i jaina e gli intoccabili avarṇa, si sono sempre riconosciuti oltre che dall'appartenenza a un varṇa anche a un lignaggio (gotra) e a una linea di discendenza (pravara) che nel caso dei brāhmaṇa determinava la recensione (sākhā) dei Veda a cui erano affiliati. Gli otto originali gotra dei brāhmaṇa si originano dai sette ṛṣi elencati nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.2.4: Viśvamitra, Jamadāgni, Bharadvāja, Gautama, Atri, Vasiṣṭha e Kasyapa più Agastya. Oltre a ciò gli hindū si riconoscevano come appartenenti a una famiglia o clan (kula), provenienti da un villaggio (grāma), appartenenti a un gruppo professionale (jāti) e aderenti a un sistema filosofico (darśana) e rituale (vaidika, smārta o tāntrika) o a una tradizione devozionale (vaiṣṇava, śaiva, śākta, ecc.) Il varṇa ai fini pratici è sempre stato meno importante della jāti, tanto che ognuno dei quattro varṇa e anche la categoria degli intoccabili avarṇa, è divisa in numerosissime jāti. Tra le jāti inferiori si annoverano quelle dei barbieri (nāī), dei vasai (kumhār), dei fabbri (lohār), degli agricoltori (kisān), ecc., fino alle jāti degli intoccabili spazzini (bhangi), pellai (camār) e degli addetti al crematorio (ḍom). Gli otto originali gotra dei brāhmaṇa si originano dai sette ṛṣi elencati nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.2.4: Viśvamitra, Jamadāgni,

Bharadvāja, Gautama, Atri, Vasiṣṭha e Kasyapa + Agastya.

Secondo alcuni studiosi furono gli inglesi dal XVIII sec. a rendere maggiormente coscienti gli indiani del loro varṇa di origine e a far si che adottassero la definizione generica hindū per separarli dai mussulmani, la precedente classe dominante, per poterli meglio controllare dividendoli in sette e tradizioni in accordo al motto 'divide et impera'. Quando gli inglesi iniziarono a studiare la religione e la storia indiana distinsero i mussulmani, i jaina e i sikh e realizzarono che la restante massa di indiani che fino ad allora raramente e da poco si erano definiti hindū erano una caotica amalgama di tradizioni ortodosse o eterodosse di vaiṣṇava, śaiva, śākta, gāṇapatya, ecc., che condividevano solo alcune dottrine e testi, senza un fondatore comune, una struttura e un autorità universalmente riconosciuta.

Il termine hindū deriva da sapta-sindhu (sette fiumi) che ricorre nel Ṛg-veda 1.35.8 a sua volta proveniente dall'avestico hepta-hindu ma la più antica menzione del termine hind riferita alle terre oltre l'Indo ricorre in una iscrizione persiana achemenide del VI sec. b.C. Lo storico e geografo greco Ecateo di Mileto (V sec. a.C.) nel testo che ci è giunto in frammenti titolato 'Periegesi' definisce per la prima volta 'India' l'area ancor oggi così chiamata. Poco più tardi un secondo storico e geografo il greco Megastene (IV-III sec. a.C.) titola 'Indica' il libro che riguarda l'area e i popoli che vivono oltre il fiume Indo. Come i greci, dal X sec. d.C. i geografi persiani usano il termine 'al-hind' per definire le terre oltre l'Indo. In una iscrizione kannada datata 1354 scoperta nel forte di Penugonda (Andhra Pradesh) il re di Vijayanagara Bukkā Rāya I (?-1377) è definito re degli hindū e protettore dei virtuosi (hindū-rāya-sura-trāṇa). In alcune altre iscrizioni i re di Vijayanagara si definiscono sultani degli hindū (hindū-rāya-suratāla). Per aver sconfitto in battaglia i mussulmani lo stesso titolo in iscrizioni più tarde è attribuito al re rājput Kumbhakarṇa (?-1468) del Mewar (Rajasthan) e ad altri re che per qualche tempo resistettero all'invasione mussulmana.

Dal XV sec. il termine hindū è usato qui e là nelle opere dialettali del poeta bengali Vidyapati, dai sant Kabir, Eknath, Guru Nanak e da altri autori jaina e mussulmani ma per indicare genericamente gli indiani che non sono mussulmani definiti seguaci del turuka-dharma o del musala-dharma. Il bengali Kṛṣṇadāsa Kāvirāja (1496-?) biografo del sant vaiṣṇava Caitanya (1486-1534), nella Caitanya-caritāmṛta Ādi-līlā cap. 17 riporta la conversazione tra il giudice distrettuale Chand Kazi e Caitanya nella quale Caitanya usa più volte il termine yavana (ionico) riferito ai mussulmani mentre il Kazi usa i termini hindū e hindū-dharma riferiti a Caitanya e alla sua religione. Una delle opere del sant vaiṣṇava Eknath (1533-1599) riporta un dialogo umoristico tra un hindū e un turco (hindū-turk samvad) in marathi.

Pare che i termini 'hindoo' e 'hinduism' siano stati per la prima volta usati nel 1787 da C. Grant

(1746-1823) direttore dell'East India Company basata a Calcutta. Il termine 'hindoo' va a sostituire il termine 'gentoo' probabile prestito dal portoghese 'gentio' pagano, gentile che era usato dagli europei per designare gli indiani dei quali poco conoscevano la religiosità e poco distinguevano, dai non mussulmani. Gli inglesi si trovavano certamente più a loro agio con la minoranza mussulmana pur sempre monoteista che costituiva la precedente classe dominante che con la eterogenea maggioranza, povera e per lo più incolta degli hindū ai loro occhi pagani politeisti e idolatri. I termini 'hindoo' e 'hinduism' pare siano stati per la prima volta usati nei suoi scritti nel 1816 dal riformatore bengalese 'hindū' Rāmmohan Roy (1722-1796).

Alla rinascita dell'hinduismo tra il XVIII e il XIX sec. concorse senza dubbio la traduzione in inglese e la pubblicazione in Inghilterra e India per gli indiani dei primi testi sanskriti ad opera della Asiatic Society of Bengal. Le masse degli indiani poterono rendersi conto della ricchezza e antichità delle loro religioni e dottrine ma vennero riconosciute come hindū quelle che rispondevano ad alcuni requisiti: che avevano una idea condivisa della religione (dharma) basata sull'autorità delle śruti e delle smṛti, che sostenevano l'esistenza del ciclo di nascite e morti ripetute (saṃsāra), del karman, della liberazione (mokṣa), dell'esistenza dell'anima individuale (ātman) e dell'anima suprema (Parama-ātman). L'hindū che aderisce a queste dottrine viene anche definito seguace del dharma eterno (sanātana-dharma). La rinascita hindū negli anni 20 dello scorso secolo è degenerata nel nazionalismo indiano e nel fondamentalismo religioso segnalato dal volgersi al passato, dal termine hindū nasce il sanskritizzato hindūtva.

Fino ad al XIX sec. benché nati in India il jainismo, il buddhismo e il materialismo lokāyata erano considerate dottrine eretiche (pāṣaṇḍika). M.K. Gandhi non aveva alcuna remora a considerare hindū anche i jaina, i buddhisti e i sikh che oggi sono meglio tollerati dei mussulmani e dei cristiani ritenuti invasori. Hindū si nasce non si diventa ma dal medioevo grazie ai riformatori delle tradizioni eterodosse devozionali saguṇa e nirguṇa spiccatamente anti casta, chiunque può diventare śaiva, vaiṣṇava o śākta se viene iniziato e se aderisce ai precetti. Fino alla fine dell'800 il termine hindī indica indistintamente le lingue degli indiani del Nord, è solo con la partizione del 1947 che il dialetto khāri-bolī parlato nei dintorni di Delhi viene scelto come lingua ufficiale nazionale (insieme all-inglese) per sostituire l'urdū adottato fino ad allora dagli inglesi come lingua amministrativa.

Secondo alcuni studiosi, con la sconfitta dei governanti hindū e la penetrazione mussulmana dal Nord-Ovest a partire dal VIII sec. i templi hindū e gli ultimi monasteri e università buddhiste situate nella valle della Ganga rimasero prive del sostegno dei loro naturali finanziatori. Il cambio di governo indebolì o annullò l'influenza dell'ortodossia brahmanica sulla società liberando dall'oppressione i śūdra e gli intoccabili fuoricasta che numerosi si convertirono all'Islam. Ma in

India diversamente da quello che è accadde altrove era arrivato l'Islam, non tutti gli indiani si convertirono all'Islam. Il buddhismo fu si debellato ma furono pochi gli hindū sopratutto di alta casta a convertirsi alla nuova fede così diversa dalla loro. Ciò che accadde piuttosto fu che nacquero numerose tradizioni più o meno ibride hindū-buddhiste-islamiche sufi dei nāth e dei sant che fondevano bhakti, yoga e tantrismo, spesso caratterizzate dall'anticastismo e guidate da śūdra, da intoccabili o da donne.

Quella dei nāth è una variegata tradizione tantrica eterodossa fondamentalmente śaiva ma che combina anche elementi dottrinali e rituali propri dello yoga, del buddhismo e del sufismo. Il termin nāth, letteralmente signore o maestro, indica la loro padronanza dei sensi e l'identità con Śiva del quale nāth è un titolo. Come in altre tradizioni tantriche il guru è una figura essenziale poiché senza iniziazione non c'è liberazione. I nāth tracciano la loro origine a nove guru o nāth, dal primo che è Śiva stesso o l'Ādi-nāth che insegna a Matsyendranāth o Mīnanāth (XI sec.) seguito da altri sette nāth figure quasi altrettanto mitiche: Gorākṣanāth o Gorākśa (XI sec.), Kānhapā (X sec.), Jālandhara (XII sec.), Cauraṅgi, Carpatha, Gopīcānd e Revannāth (XIII sec.) In reltà nelle fonti ci sono elenchi di nāth fondatori diversi per nomi e numero e nel corso dei secoli ci sono state così tante ramificazioni, incroci e 'contaminazioni' che non è chiaro quale setta derivi da quale nāth. Altra figura per la tradizione nāth importante è Dattatreya, il triplice avatāra di Śiva, Brahmā e Viṣṇu a cui è ascritto il Dattatreya-yogaśāstra e la Avadhūta-gītā. Oltre che del culto di Śiva e Dattatreya i nāth sono anche devoti al culto di Pārvatī Devī in quanto consorte di Śiva.

I più importanti monasteri e centri nāth si trovano a Gorakpur (Uttar Pradesh), Devi Patan (Tulsipur, Uttar Pradesh), Girnar (Junagadh, Gujarat), Dhinodhar (Gujarat) e Kadri (Mangalore, Karnataka) e in ogni altro importante luogo sacro di pellegrinaggio (tīrtha) hindū dell'India e del Nepal dove accolgono i gruppi itineranti di pellegrini laici e asceti. Altri un tempo importanti centri nāth come Tilla (Punjab) e Hinglaj (Balucistan) dopo la partizione indiana si trovano oggi praticamente in stato di abbandono al di là del confine in Pakistan. La letteratura nāth sia sanskrita che dialettale è piuttosto ampia ma i testi più antichi sembrano essere la Matsyendra-saṃhitā e il Viveka-mārtaṇḍa che non sono più antichi del XII-XIII sec. ma loro radici sono certamente più antiche e affondano nelle dottrine dei siddha sahajayāna. Altri importanti testi più tardi sono il Khecarī-vidyā (XIII-XIV sec.), Gorākṣa-śātaka (XIV sec.), l'Haṭhayoga-pradīpikā (XIV sec.), il Siddhasiddhānta-paddhati (XVII sec.), la Gheraṇḍa-saṃhitā (XVII sec.) e la Śiva-saṃhitā (XVII sec.) Tra i testi dialettali si può citare i tardi Gorak-bodh e il Gorak-bānī (XVI-XVII sec.)

In sintesi la disciplina dei nāth consiste nelle pratiche ascetiche (tapasyā), nello yoga fisico

(haṭha-yoga) misto allo yoga dell'elevazione della kuṇḍalinī-śakti (kuṇḍalinī-yoga), allo yoga della dissoluzione (laya-yoga) degli elementi del corpo e allo yoga alchemico (rasa-ayana) al fine per trasformare il loro corpo in perfetto, divino o immortale (siddha, divya o vajra-deha) e ottenere la liberazione sahaja in vita (jīvan-mukti). Gli aderenti alle tradizioni nāth si dividono in due gruppi o sentieri (panth) diversi ma paralleli: quello degli asceti e quello molto più numeroso dei capifamiglia. I nāth professano l'anticastismo e chiunque può entrare nell'ordine ascetico dei nāth ma la congregazione laica dei nāth è invece una casta chiusa ed endogama e come tale vengono trattati dai membri degli altri varṇa. Gli asceti nāth sono riconoscibili perché portano ai lobi delle orecchie dei grandi orecchini-anelli chiamati kuṇḍal o mudrā per cui sono anche detti kānphāṭa (orecchie bucate). Inoltre portano al collo un piccolo corno detto siṅgī e un grano di rudrākṣa infilati in un filo di lana nero detto śelī. I capifamiglia nāth si riconoscono solo dal grano di rudrākṣa che anch'essi portano infilato al collo.
Come i vari altri tipi di sādhu śaiva gli asceti nāth tendono ad assumere l'aspetto di Śiva, il mahā-yogin, cospargendosi il corpo con la cenere del fuoco sacro (dhuni) che accendono ovunque si stabiliscono più o meno a lungo e raccogliendo i capelli in lunghe trecce (jaṭā). Oltre all'aspetto esteriore di Śiva essi ne assumono anche la personalità e le abitudini tra le quali il consumo di cannabis (gaṅjā). Una tradizione tantrica simile ma distinta dai nāth è quella dei siddha (cittar) dell'India del Sud, una sorta di yogin guaritori creduti in possesso di poteri mistici o perfezioni (siddhi) ottenuti per mezzo del kuṇḍalinī-yoga e dell'alchimia (rasa-ayana).
I sant furono i fondatori o riformatori di tradizioni devozionali vaiṣṇava più o meno eterodosse. Genericamente si dividono in nirguṇa-bhakta e saguṇa-bhakta. I nirguṇi-bhakta erano sostenitori di dottrine e filosofie moniste (advaita), praticanti di haṭha-yoga e kuṇḍalinī-yoga, erano in genere sostenitori dell'anticastismo e la loro letteratura è composta in versi dialettali (prakriti). Il capostipite dei nirguni-bhakta fu Rāmānanda (XIII sec.) seguito da molti altri tra i quali Kabīr (XIV sec.), Dādū Dayal (XV sec.) e Rai Dās (XV sec.) Alcuni di essi erano più vicini al sufismo che all'ortodossia hindū e rifiutavano il culto delle immagini sacre delle divinità. I saguṇi-bhakta erano sostenitoridi un sistema filosofico vedantico e dualista (dvaita), anch'essi erano praticanti di haṭha-yoga e kuṇḍalinī-yoga ma si distinguevano per il sostegno al sistema dei quattro varṇa e āśrama e la loro letteratura era composta soltanto in versi sanskriti. Tra i saguni-bhakta si annoverano Jṅānesvar (XIII sec.), Surdās (XV sec.), Vallabha (XVI sec.), Rūpa Gosvāmin (XVI sec.), Tulsīdās (XVI sec.) e molti altri.
Tra le più importanti tradizione tantriche śaiva-śākta simili ai nāth si annovera la tradizione kaula fondata dal nāth Matsyendra che verte sul culto śākta e śaiva di Kuleśvarī e Śiva-Bhairava accompagnati dalle 64 yoginī. A questa tradizione appartengono una serie di tantra alcuni dei

quali attribuiti allo stesso Matsyendra.
I testi tantrici hindū e buddhisti sono per lo più dei pratici manuali di culto tantrico delle divinità maschili e femminili e servono a procurare rapidamente agli adoratori gli obiettivi materiali a cui ambiscono come il piacere (bhoga) oppure il supremo obiettivo spirituale che è liberazione (mokṣa). Per culto tantrico delle immagini sacre delle divinità si intende l'adorazione (arcana) svolta privatamente o per se stessi (ātma-artha) a casa propria o per conto d'altri (para-artha) svolta nei templi privati per il proprietario del tempio o nei templi pubblici per chiunque assista. Il rito di adorazione è offerto ai vari tipi di immagini sacre delle divinità scolpite nella pietra, nel legno, fuse in metallo o dipinte, nei diagrammi geometrici (yantra), ecc., e consiste nei riti preliminari di purificazione (śuddhi), nella meditazione (dhyāna), nell'adorazione vera e propria (pūjā) e nei riti conclusivi (nirṇāyaka-kārya) che prevedono l'offerta di inni (stotra) e di sacrifici del fuoco (homa). L'adorazione vera e propria consiste nell'offerta di vari articoli di culto (upacāra): lampade, incenso, cibo, ecc. all'immagine della divinità. Nei manuali di culto non manca mai una sezione sui riti per la costruzione di templi, l'installazione permanente delle immagini sacre delle divinità (saṃsthāpana o pratiṣṭhā) nei templi o temporanea privata, il rinnovo delle immagini sacre (jīrṇa-uddhāra) dissacrate o danneggiate e una sezione sulla celebrazione dei festival (mahā-utsava) periodici in onore delle divinità.
Una dei più importanti elementi di ogni tradizione tantrica hindū e buddhista è il guru. E' lui che inizia il discepolo alla recitazione dei mantra, che insegna le procedure dell'adorazione delle immagini sacre delle divinità e le tecniche di meditazione. Nella Taittirīya-upaniṣad 1.11.2 è detto che la madre (matṛ), il padre e gli antenati (pitṛ), il guru (ācārya) e l'ospite inatteso (atithi) devono essere trattati come divinità (atithi devo bhava). Nella Manu-smṛti 2.140-142 il legislatore distingue tra l'ācārya che insegna il Veda, i riti (kalpa) e i segreti (rahasya) ai discepoli, l'insegnante upādhyaya che insegna i testi accessori (vedāṅga) e il brāhmaṇa (vipra), il padre o il guru di famiglia che amministra i saṃskāra. Più avanti in 2.225-226 è detto che l'ācārya, il padre (pitā), la madre (mātā) e il fratello maggiore (bhrātā pūrvajaḥ) non devono mai essere disprezzati poiché l'ācārya è l'incarnazione del brahman, il padre è l'incarnazione di Prajāpati (Brahmā), la madre della Terra e il fratello maggiore la propria (è un secondo sé). Altri tipi di persone che tradizionalmente devono essere considerate e adorate come divinità sono i mariti (pati lett. protettore) dalle mogli (palī lett. Protetta) oltre alle le persone soggette a possessione (āveśa) da parte di divinità maschili o femminili, le bambine nel rito śākta del kumārī-pūjā e le giovani donne addestrate (sādhana-saṅginī) che partecipano al rito tantrico sinistro e trasgressivo di cui si parlerà in seguito. Oltre a questi oggetti di culto divino, per i vaiṣṇava deve essere considerato divino il bambino brāhmaṇa che nel festival dell'apparizione di Vamana il quinto avatāra di Viṣṇu

che cade il giorno di vamana-ekadāśī del mese di Bhādra (Agosto-Settembre).
Il più antico manoscritto tantrico fino ad oggi scoperto è lo śākta Kubjikāmata-tantra trovato in una biblioteca a Katmandu (Nepal) scritto in caratteri brahmī e perciò assegnato al VI sec. d.C. In base al contenuto dottrinale gli studiosi considerano altrettanto antiche la śaiva Niśvāsatattva-saṃhitā e le vaiṣṇava Ahirbudhnya-saṃhitā e Jayākhya-saṃhitā ma in questo caso non dei loro manoscritti fino ad oggi scoperti. La determinazione della data e del luogo d'origine della maggior parte dei tantra non è cosa facile poiché spesso non contengono alcuna informazione utile per determinarli. Della quasi totalità dei tantra l'autore è ignoto, lo śaiva e śākta si limita a riportare un dialogo tra Śiva e Devī, il vaiṣṇava tra Viṣṇu e qualche altra mitica personalità e dagli adepti sono accettati come rivelazione. Anche nei rari casi in cui è indicato il nome del loro autore, di lui non si sa altro o quasi.
La quasi totalità dei manoscritti tantrici conservati nelle biblioteche pubbliche e private in India e altrove, data la deperibilità dei supporti, non hanno al massimo che qualche centinaia di anni, ciò non indica necessariamente la loro antichità perché nel corso dei secoli, per tramandarli potrebbero essere stati ricopiati più volte. Per secoli una classe di brāhmaṇa scribi (lekhaka o lipikāra) e di addetti alle biblioteche (grantha-ālaya) dei re, dei templi e delle università si occupavano di ricopiarlli ai primi segni di deperimento. Per determinare la data di composizione dei testi tantrici e il loro luogo d'origine geografica ci si deve basare sul tipo carattere di scrittura, sullo stile della scrittura, sull'uso di qualche espressione dialettale, su eventuali cenni ad accertati eventi storici, su riferimenti o citazioni di altri testi la cui datazione è più o meno conosciuta e se esistenti, sui dati anagrafici noti di commentatori di quei testi. Alcuni tantra possono essere attraverso varie fasi di composizione, di trasmissione e redazioni anche per lunghi periodi; iciò è dimostrato dal fatto che oggi dello stesso testo con lo stesso titolo si possono trovare redazioni più o meno diverse e diffuse.
Contemporaneo ai due tantra hindū sopra citati o di poco precedente potrebbe essere il Guhyasamāja-tantra composto nell'India del Nord-Est e considerato il più antico tantra buddhista vajrayāna. Poco più tardi potrebbero essere gli altrettanto importanti Cakrasaṃvara-tantra (VIII sec.) ed Hevajra-tantra (VIII sec.) Questi tre tantra e i molti altri che seguirono sono compresi nel canone tibetano detto Kangyur, si trovano nelle biblioteche dei monasteri buddhisti newar in Nepal, e tibetani in Tibet e in Cina. La raccolta Kangyur custodita in ogni monastero tibetano fu istituita dal monaco tibetano Buston nel XIV sec. è composta da circa 1100 testi sanskriti in caratteri tibetani sulla disciplina monastica (vinaya), sulla dottrina (sūtra), sulla filosofia e metafisica theravāda e mahāyāna (abhidharma) e infine dai tantra vajrayāna e sahajayāna.
Il Kangyur è compreso nel più vasto Tangyur che in totale conta circa 4560 testi per la maggior

parte commentari in sanskrito e tibetano dei vinaya, dei sūtra e dei tantra vajrayāna e sahajayāna. Secondo la tradizione fu il monaco indiano Padmasambhāva (VIII sec.) che migrato in Tibet grazie al patrocinio del re del Tibet vi introdusse il buddhismo vajrayāna integrando il culto delle molte semi-divinità e degli spiriti maligni e benigni del pantheon sciamanico-animista della tradizione animista bon e assegnando a quelle entità semi divine il ruolo di guardiani e protettori del dharma buddhista.

Il vajrayāna godette dell'appoggio dei regnanti fino al crollo della monarchia tibetana nella metà del IX sec. Gli abati dei monasteri buddhisti tibetani allora assunsero il potere temporale amministrando il territorio e la giustizia. Ciò presto turbò la disciplina monastica e si svilupparono varie tradizioni locali basate sulla pratica letterale dei riti tantrici sinistri e trasgressivi esposti nei testi tantrici. Il monaco indiano Atiśa (XI sec.) riformò il buddhismo vajrayāna ristabilendo nei monasteri la disciplina monastica (vinaya) theravāda: Più tardi il monaco Tsongkhapa (XV sec.) fondatore della tradizione dei virtuosi gelugpa insistette sull'interpretazione simbolica dei riti sinistri e sessuali esposti nei tantra, sulla loro necessaria sublimazione.

Tārānāth (XVII sec.) nella sua "Storia del Buddhismo in India" afferma che il buddhismo tantrico fu fondato in origine dal monaco indiano Asaṅga (III sec.) e rimase esoterico e riservato a pochi eletti (guhya-samāja) fino a che il monaco Dharmakirti (VII sec.) li raccolse nell'omonimo tantra e cosi si diffusero. In realtà tale attribuzione è tutta da dimostrare. Chiunque sia l'autore Guhyasamāja-tantra, pare che mentre i grandi logici Nāgārjuna (II-III sec. d.C.), Dignāga (VI sec.) e Dharmakīrti (VII sec.) erano occupati con le loro sottilissime disquisizioni circa l'inesistenza o vuoto (śūnyatā) del mondo, il tantrismo con i suoi variegati riti, dottrine e obiettivi non solo spirituali, nel giro di qualche secolo penetrando nel buddhismo mahāyāna dalla porta di servizio procurò enormi conseguenze.

Non è chiaro se siano apparsi prima i tantra hindū o quelli buddhisti. Benché dal punto di vista filosofico l'hinduismo e il buddhismo siano distinti, è stato notato che alcuni tantra hindū e buddhisti condividono parecchio materiale dottrinale e rituale. Interi passaggi dei tantra śaiva kashmiri Brahma-yāmala (IX sec.), Tantrasadbhāva-tantra (IX sec.), Siddhayogeśvarīmata-tantra (IX sec.) e la sezione Śiraścheda del Jayadratha-yāmala (X sec.) si ritrovano nei vajrayāna Vajrabhairava-tantra (VIII sec.), Laghusaṃvāra-tantra (IX sec.), Saṃpuṭodbhava-tantra (X sec.) e Saṃvarodāya-tantra (XI sec.) L'intero Bhūtaḍāmara-tantra con lievi differenze fa parte sia del canone śaiva-kashmiro che di quello vajrayāna. Il buddhismo tantrico e hindū condividono lo stesso tipo di culto tantrico delle divinità maschili e femminili e ambedue fanno largo uso di formule e incantesimi (mantra), diagrammi geometrici (yantra e maṇḍala) e gesti rituali (mudrā).

Nel Kālacakra-tantra (XI sec.) è integrato il sacrificio del fuoco tantrico (homa) di origine vedica. Bhairava, Tārā e Chinnamastā sono divinità tantriche sia buddhiste che hindū. La Mahāvidyā Mātaṅgī del culto śākta è molto simile all'omonima divinità tantrica femminile vajrayāna. Certo è che il tantrismo hindū, buddhista e anche jaina provengono dallo stesso sostrato culturale e che si sono sviluppati parallelamente influenzandosi a vicenda risultando così connessi che per comprendere l'uno è spesso utile studiare anche l'altro. Lo studio approfondito di una sola tradizione tantrica o divinità non permette di comprendere il fenomeno tantrico nella sua complessità.

A. Padoux in "Comprendre le Tantrisme" (2010) sostiene che il tantrismo sia un fenomeno costruito dai primi studiosi europei del XVIII-XIX sec. che consideravano le dottrine e le pratiche tantriche sinistre in antitesi alla 'alta' moralità dei dharma-sūtra, dei dharma-śāstra e del buddhismo e jainismo delle origini e alla pura filosofia delle upaniṣad e dei sei darśana. Per giustificare la natura di questi riti e culti questi studiosi ritenevano che i tantra erano stati composti da brāhmaṇa degradati, che erano la continuazione esoterica delle dottrine devozionali e della mitologia puranica e che erano testi adatti agli appartenenti ai varṇa inferiori. Oggi, grazie a più di un secolo di studi e ricerche, si è maggiormente consapevoli dell'antichità, profondità e pervasione del fenomeno tantrico nella storia delle religioni nel Sud-Est asiatico.

I testi tantrici sono numerosi, eterogenei e composti in un ampio lasso temporale, ossia dal Vi sec. Al XVII sec. d.C. Uno dei pionieri dello studio delle dottrine e dei riti tantrici in particolare ṣākta fu J. Woodroffe (1865-1936). Egli stesso entusiasta praticante, si dedicò alla traduzione e pubblicazione dei primi tantra sui quali si sono istruiti molti studiosi e 'tantrika' in India e altrove. Dopo di lui un paio di generazioni di studiosi indiani e occidentali come D. C. Sircar, G. Kavirāj, M. Eliade, G. Tucci, N. N. Bhattacarya, Ramachandra Rao, L. Silburn, A. Padoux, D. Kinsley, A. Sanderson, T. Goudriaan, Sanjukta Gupta, G. Feuerstein, D. R. Brooks, P. Muller-Ortega, W. Doniger, M. Dyczkowski, H. Urban, D. G. White e molti altri hanno allargato e approfondito gli studi su tantrismo e tentato di spiegarne il fenomeno.

Per la maggior parte degli studiosi il tantrismo è apparso intorno al VI sec. d.C. nel versante himalayano dell'India del Nord ed è un metodo di culto eterodosso (non vedico) di derivazione animista e sciamanico che si è innestato sulle tradizioni e sulle dottrine ortodosse brahmaniche, upanishadiche e puraniche. Le dottrine brahmaniche e upanisadiche erano riservate a una ristretta elite intellettuale che indebolita dal III sec. a.C. dalla diffusione del buddhismo e del jainismo, furono riformate con successo da Śaṅkara (VIII sec.) e dai numerosi altri successivi riformatori hindū.

Prima dell'arrivo degli ārya gli originali abitanti dell'India (ādivāsin), le tribù di intoccabili

dell'entroterra e i tamil del Sud India erano animisti o rivolgevano i loro culti delle dee madri e di villaggio. La loro religiosità era più antica del vedismo giunto in India con gli ārya, del buddhismo e del jainismo nati in India nel V-IV sec. a.C. Le śruti sono le fonti indiane più antiche che ci sono pervenute ma esse descrivono solo la religiosità della classe brahmanica e aristocratica, poco o nulla di quella delle classi inferiori, degli intoccabili e dei tribali. Le elite di alcune tribù tamil dell'India del Sud si convertirono al vedismo, accettarono la divisione della società in varṇa e furono riconosciuti dagli ārya anche se di pelle scura e dai tratti somatici piuttosto diversi dai loro.

Altre tribù si aryanizzarono parzialmente e vennero riconosciute come śūdra ma molte altre ancora generalmente delle aree interne e isolate che continuarono a praticare i loro culti furono considerate anārya (incivili) e intoccabili e relegate al fondo della società civile vedica assegnando loro le professioni più impure o del tutto al di fuori della società civile nel caso delle tribù di selvaggi. Malgrado lo stigma sociale gli ārya non riuscirono ad evitare l'influsso dei culti degli intoccabili, forse perché non erano di fatto così incivili o diversi da loro. Nei primi sec. d.C. qualche grāma-devatā femminile degli intoccabili cominciò a introdursi nel brahmanesimo e nel buddhismo e verso il VI sec. d.C. questo processo di aryanizzazione diede origine alle tradizioni śākta e buddhiste tantriche.

Probabilmente a causa della stretta connessione alle tradizioni śaiva nessun teologo e filosofo indiano ha mai formulato un separato śākta-darśana basato su una interpretazione del vedānta o della Bhagavad-gītā. Ci sono numerosi śākta-tantra ma pare che le tradizioni śākta ricorrano principalmente alla trasmissione orale e al rapporto guru-discepolo. Sono maggiormente eterodossee e legate a figure di santi, a templi e soprratutto a śākta-pīṭha. Soltanto la tradizione śrī-vidyā sembra essere strutturata come le tradizioni śaiva e vaiṣṇava, i due più importanti commentari al Devī-māhātmya di Bhāskararāya e di Nāgojī Bhaṭṭa ambedue del XVII sec. e appartenenti alla śrī-vidyā fanno ampio riferimento all'advaitavedānta-darśana di Śaṅkara. Provenendo dai culti delle divinità femminili di villaggio, la maggior parte delle tradizioni śākta, eccetto la śrī-vidyā, sono frequentemente costituite per lo più da śūdra e intoccabili, sono meno organizzate delle tradizioni śaiva e vaiṣṇava. Il culto śākta è meno uniforme dei culti śaiva e vaiṣṇava che già sono variegati, è più una federazione di culti di numerosissime divinità femminili che pur avendo origine e caratteristiche diverse, sono ricondotte a una unica suprema grande divinità femminile (Mahādevī).

II

Il sostrato filosofico del tantrismo hindū ha radici nell'ateo e avedico cārvāka-darśana, nel sāṃkhya-darśana e nello yoga-darśana, i meno vedici dei sei darśana, e nel vedānta-darśana in particolare nelle sue declinazioni śaiva, śākta e vaiṣṇava, mentre il sostrato filosofico del buddhismo tantrico vajrayāna ha radici nella dottrina mahāyāna madhyamaka di Nāgārjuna (II sec. d.C.) e yogācara di Asaṅga e Vasabandhu (IV sec. d.C.) Ogni scuola filosofica (darśana) indiana compreso l'eretico cārvāka, il buddhismo e il jainismo, definì quelli erano o non erano secondo loro i validi mezzi di conoscenza (pramāṇa).

Alcuni darśana contarono fino a dieci pramāṇa ma generalmente i ritenuti principali erano sei: l'evidenza sensoriale (pratyakṣa), la deduzione (anūmana), il parere delle persone realizzate e delle scritture (śabda), l'analogia (upamāna), la supposizione (arthāpatti) e la non percezione o inesistenza (anupalabdhi o abhāva). Anche se nel tantrismo hindū si trovano elementi di ognuno dei sei darśana hindū, del materialismo e del buddhismo, in esso c'è poca filosofia e non c'è alcuna traccia della discussione circa il numero e la validità dei pramāṇa. Benché sembri che non ne rifiuti alcuno, è tuttavia evidente che il tantrismo è basato maggiormente sul śabda-pramāṇa eletto in precedenza a principale pramāṇa anche dai due vedānta-darśana (purva-mīmānsa e uttara-mīmānsa) e sul pratyakṣa-pramāṇa del cārvāka-darśana. In linea di massima il tantrismo mantiene un atteggiamento scettico verso il jṅāna. Un proverbio hindī recita: 'Chiedi a chi ha esperienza non a chi è soltanto istruito' (anubhavī se pūcho paḍhelikhe se nahīṃ).

Il sāṃkhya-darśana classico è esposto nel Sāṃkhya-kārikā di Īśvarakṛṣṇa (IV sec.) e nel Sāṃkhya-sūtra (XIV-XV sec.) attribuito al mitico ṛṣi Kapila. Uno dei più noti commentari al Sāṃkhya-Sūtra è quello di Vijñānabhikṣu (XVI sec.) Lo yoga in otto fasi (aṣṭa-aṅga) è descritto nel classico testo dello yoga-darśana, lo Yoga-sūtra attribuito all'altrettanto mitico Pataṅjali (III sec. d.C.) e al suo commentario Yogasūtra-bhāṣya di Vyāsa. Allo stesso yoga in otto fasi fa riferimento Lakṣmaṇa Deśika (XII sec.) nel manuale Śāradā-tilaka cap. 25, la śaiva Īśvara-gītā cap. 11, gli śākta Mālinīvijayottara-tantra cap. 2, Prapaṅcasāra-tantra cap. 19 e Netra-tantra cap. 8 e il manuale Yoga-yājṅavalkya. Ma in altri testi lo yoga è diviso in un mumero diversi di fasi: sette (sapta-aṅga) nella Gheraṇḍa-saṃhitā (XVII-XVIII sec.), sei (ṣaḍ-aṅga) nella Bhagavad-gītā cap. 6, nella Śvetāśvatara-upaniṣad cap. 2, nella Maitry-upaniṣad 6.18-21 e in varie altre tarde yoga-upaniṣad, nella vaiṣṇava Jayākhya-saṃhitā cap. 33, nel manuale yoga Viveka-mārtaṇḍa (XIII sec.) e nei tantra vajrayāna Guhyasamāja-tantra e Kālacakra-tantra. E infine quattro (catur-aṅga) nei testi dei nāth come l'Haṭhayoga-pradīpikā e il Gorakṣa-śātaka.

Il sistema filosofico materialista e ateo cārvāka o lokāyata pare derivare da un antico Bṛhaspati-

sūtra oggi perso perciò, ciò che oggi si conosce di esso è quello che ne è stato detto più per deriderlo che per illustrarlo nel Mahābhārata Śānti-parvan cap. 39, nel Vālmiki Rāmāyaṇa Ayodhyā-kaṇḍa 100.11-17, nella Bhāgavad-gītā cap. 16, nel manuale Sarvadarśana-saṃgraha di Mādhava (XIV sec.), in alcuni testi buddhisti e farse del kāvya sanskrito. Cinque sono i principi filosofici dei lokāyata: gli elementi materiali (bhūta-vāda) sono la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria e ogni oggetto è costituito dalla loro combinazione, una entità definita anima spirituale o separata e diversa dal corpo non esiste, il corpo e l'anima sono la stessa cosa (dehātmya-vāda), la percezione sensoriale è l'unica fonte di conoscenza (pratyakṣa-prāmānyā-vāda), ogni oggetto è quello che appare e null'altro (svabhāva-vāda) e non esiste alcun tipo di aldilà oltre l'aldiqua (paralokavilopa-vāda).

Lo yoga-darśana è un metodo di liberazione che contiene meno dottrina e filosofia degli altri darśana vedici. Da esso le dottrine tantriche hanno adottato innanzitutto la necessità della disciplina pratica (sādhanā-pradhāna) e il valore attribuito al corpo come strumento di liberazione (kāya-sādhana). Per sopperire alla carenza filosofica lo yoga-darśana è associato al più antico sāṃkhya-darśana creando un sistema duale. Le tecniche di meditazione (dhyāna) dello yoga-darśana di probabile origine buddhista e jaina sono state adottate e adattate ai loro obiettivi da tutti i darśana eccetto che dal purva-mīmāmsā per i quale il rito vedico è il fondamento del dharma e dalle tradizioni tantriche-devozionali śaiva, śākta e vaiṣṇava.

Nelle tradizioni tantriche dei kaula e dei nāth è attribuita la massima importanza all'esperienza personale e diretta (pratyākṣa) piuttosto che alla semplice comprensione della realtà (jṅāna), alla discriminazione tra ātman e anātman alle quali invece fanno molto affidamento le tradizioni vedantiche. Le tradizioni tantriche devozionali śaiva, śākta e vaiṣṇava ritengono che il vero jṅāna che conduce alla liberazione è il vijṅāna, la conoscenza realizzata o messa in pratica e che la sola erudizione libresca non fa altro che rendere orgogliosi e confondere l'intelligenza. I manuali di haṭha-yoga come Haṭhayoga-pradīpikā di Svātmārāma (XV sec.) e altri più tardi, non iniziano come lo Yoga-sūtra di Pataṅjali che nella prima parte (samādhi-pāda) verte sulle nozioni di unificazione e liberazione per passare nella seconda parte (sādhana-pāda) con le norme etiche e morali (yama e niyama).

Piuttosto questi manuali iniziano direttamente con l'esposizione della serie delle posizioni fisiche (āsana) e dei sei metodi (ṣaṭ-kriyā) di purificazione del corpo. l'haṭha-yoga privilegia l'impiego di posture (āsana), di tecniche respiratorie (kumbhaka) e di contrazioni dette 'sigilli' (mudrā) che servono a risvegliare la serpentina kuṇḍalinī-śakti assopita alla base della colonna vertebrale e a convogliarla nel canale mediano (suṣumṇā) spingendola in alto attraverso i vari cakra, fino all'ultimo alla sommità del capo o oltre. D. Chattopadhyaya in "Lokāyata" (1959) ha notato che al

corpo nelle dottrine yoga-tantriche è attribuita la stessa funzione di strumento che conduce alla gioia (bhoga o ānanda) e alla liberazione in vita (jīvan-mukta) come in precedenza avevano fatto i materialisti lokāyata o cārvāka con la dottrina dell'esistenza del solo corpo fisico (dehātmya-vāda).

Il sistema classico sāṃkhya è ateo (nirīśvara) e prevede due principi universali separati, in opposizione e reali. Il principio maschile (puruṣa) è costituito dalla moltitudine dei sé individuali (jīva-ātman) che sono di natura spirituale, coscienti ma statici (nivṛtti), mentre il principio femminile (prakṛti), la materia o mondo fenomenico, è incosciente (acetana) e attiva (pravṛtti). Il termine 'materia' deriva dal latino mater che indica l'origine, la fonte, la madre. La natura del puruṣa è l'inalterabilità e l'eternità (akṣara) mentre la natura di prakṛti è la modificazione e la temporaneità (kṣara). La prakṛti è costituita dai 23 elementi materiali (tattva) ossia dalla somma dei cinque elementi grossolani (paṅca-mahābhūta), dei cinque organi di azione (paṅca-karmendriya), dei cinque organi di percezione (paṅca-jṅāna-indriya), delle cinque funzioni sensoriali (paṅca-tanmātra) e dei tre elementi sottili (sūkṣma-bhūta): la mente (manas), l'intelligenza (buddhi) e l'ego (ahaṃkāra). I cinque elementi materiali grossolani e le loro quindici evolute costituiscono il corpo grossolano, i tre elementi sottili costituiscono il corpo trasmigrante da un corpo all'altro nel ciclo della reincarnazione. Al principio femminile è attribuita l'attività, la modificazione, il disordine, la natura e lo stato condizionato mentre al principio maschile è attribuita l'immobilità, l'inalterabilità, l'ordine, la cultura e lo stato liberato.

Īśvarakṛṣṇa (IV sec.) nel Sāmkhya-kārikā 19 definisce il jīva-ātman o puruṣa un osservatore (sākṣin), isolato (kaivalya), neutrale (mādhyastha), spettatore (draṣṭṛ) e in stato di inattività (akartṛ-bhāva). Nel Sāṃkhya-kārikā 59-61 egli paragona prakṛti a una danzatrice (nartakī) che si esibisce in teatro e il puruṣa a uno spettatore che assiste allo spettacolo. L'unione del puruṣa con prakṛti procura al jīva-ātman incarnato l'illusoria identificazione con il corpo materiale che lo riveste e il condizionamento dei tre guṇa, del tempo (kāla) e del karman che causa il ciclo delle nascite e morti ripetute (saṃsāra). In stato condizionato il jīva-ātman si dimentica di essere un semplice spettatore (draṣṭṛ) delle attività di prakṛti e crede di essere soggetto ai cambiamenti di prakṛti ossia alle fasi che attraversa il corpo: nascita, malattia, vecchiaia, morte e rinascita.

La condizione dell'anima incarnata ossia il genere sessuale, lo stato di salute, le qualità e i difetti fisici e caratteriali dipende dalla reazione karmica delle azioni compiute nelle vite passate che fruttifica nella presente vita. Il prārabdha-karman è ineludibile, chi nasce cieco, menomato, sciocco, pazzo, ecc., rimane tale per tutta la vita; anche il liberato in vità (jīvan-mukta) che non produce più karman deve estinguere il suo prārabda-karman per il fatto di essersi incarnato in un corpo fino alla sua ultima morte. Il karman generato dalle azioni dell'uomo condizionato nella

vita presente è definito kriyamāṇa-karman e fruttificherà nella stessa vita o nelle future. La somma del prārabdha-karmane del kriyamāṇa-karman è detta saṃcita-karman.

Per il sāmkhya-darśana la liberazione (mokṣa) consiste nella separazione del jīva-ātman da prakṛti ottenuta per mezzo della conoscenza (jṅāna) e della discriminazione (viveka). Īśvarakṛṣṇa nel Sāmkhya-kārikā 64 afferma che il saggio attraverso la continua riflessione sulla natura degli elementi (tattva-abhyāsān) che costituiscono prakṛti, la pura e singola conoscenza (viśuddhaṃ kevalam jṅānam) giunge alla comprensione: 'Io non sono (questo corpo), (questo corpo) non è mio, non c'è un io (fisico)'[5]. La stessa idea è espressa nel 'neti neti' del Sāṃkhya-sūtra 3.75 attribuito al mitico Kapila ma datato XV sec. che richiama il famoso neti neti della Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.3.6, 4.2.4, 4.4.22 e 4.5.15.

Nelle tradizioni śaiva, śākta e vaiṣṇava (eccetto in quelle tendenzialmente più monoteiste) i due principi puruṣa e prakṛti oltre che con il sé individuale o jīva-ātman e la materia, sono identificati nella coppia Śiva e Śakti o Viṣṇu e Lakṣmī e ambedue sono considerati aspetti della stessa indivisibile realtà assoluta ed eterna (brahman). In quelle tendenzialmente monoteiste è attribuita più importanza a una delle due divinità, a Śiva rispetto a Devī, a Viṣṇu rispetto a Lakṣmī o viceversa. Si può notare che per rispettosa formula convenzionale, quando ci si riferisce a una coppia di divinità il nome della divinità femminile precede sempre quello della maschile, per esempio: Kālī-Bhairava, Umā-Maheśa, Lakṣmī-Nārāyaṇa, Sītā-Rāma, Rādhā-kṛṣṇa, ecc.

In un passo del vaiṣṇava Viṣṇu-purāṇa 1.8.16-18: Paraśara sostiene la parità tra Viṣṇu e Lakṣmī: "O migliore tra i brāhmaṇa (Maitreya), Śrī (Lakṣmī) è l'eterna consorte di Viṣṇu, l'imperitura madre dell'universo, come Viṣṇu è onnipresente, così è lei. Lei è la parola e Viṣṇu è il significato, Viṣṇu è la legge e lei è la condotta. Viṣṇu è la conoscenza e lei è l'intelligenza, egli è il dharma ma lei è la buona azione. Viṣṇu è il creatore e lei è la creazione, Śrī è la Terra e Hari (Viṣṇu) è il sostenitore della Terra. O Maitreya, Bhagavān (Viṣṇu) è il piacere (mentre) Lakṣmī è l'eterna soddisfazione"[6]. Diversamente in alcuni śākta-tantra tra i quali il Lakṣmī-tantra, è sostenuta la superiorità di Lakṣmī su Viṣṇu.

Le dottrine tantriche rigettano la dottrina advaita dell'apparenza (vivarta-vāda) secondo la quale la creazione sarebbe solo illusione (māyā), una erronea sovrapposizione (āropa) sulla realtà. Śaṅkara nel Vedāntasūtra-bhāṣya 1.4.3 sostiene che la Śakti, detta anche Avidyā (letteralmente ignoranza) attraverso Īśvara (Śiva o Viṣṇu) crea il mondo che è soltanto una illusione priva di consistenza, un riflesso del vero Brahman che è l'unica ed eterna realtà. Nelle dottrine tantriche śaiva e vaiṣṇava è spesso sostenuta la dottrina sāṃkhya e yoga dell'esistenza dell'effetto

5 nā'smi na me nā'ham.

6 Viṣṇu-purāṇa 1.8.16-18: nityā-eva jagan-mātā viṣṇoḥ śrīr anapāyinī, yathā sarva-gato viṣṇus-tathā-eva-iyaṃ dvija-uttama. artho viṣṇur-iyaṃ vāṇī nītir eṣā nayo hariḥ, bodho viṣṇur iyaṃ buddhir dharmo'sau satkriyā tv-iyam. sraṣṭā viṣṇur-iyaṃ śṛṣṭih śrīr bhūmir-bhū-dharo hariḥ, saṃtoṣo bhagavāl-lakṣmīs-tuṣṭir-maitreya śāśvatī.

(satkārya-vāda) nell'accezione dell'evoluzione (pariṇāma-vāda) secondo la quale l'effetto (kārya) esiste in origine già nella causa (karaṇa) così nulla è nuovo nel processo di creazione e il mondo è reale quanto lo è l'Īsvara creatore (nimitta-kāraṇa). Śiva o Viṣṇu definiti Īśvara e sono direttamente i creatori oppure creano attraverso Śakti (upādāna-kāraṇa). Diversamente nelle dottrine śākta, è Devī che predomina e perciò è definita Īśvarī, ella è la sola e indipendente causa originale e successiva della creazione, nel Lalitāsahasranamā-stotra 665 Devī è definita Ekākinī, sola o unica. La dottina śākta esclusiva è stata definita da N.N. Bhattacarya in "History of Śākta Religion" (1996) 'shaktismo indipendente' per distinguerla dallo 'shaktismo dipendente' dei sistemi teologici śaiva e vaiṣṇava.

Nelle tradizioni devozionali ortodosse śaiva e vaiṣṇava, Śakti è considerata ontologicamente inferiore a Śiva o a Viṣṇu. E' a lei che nella forma di Māyā Devī essi delegano il compito di illudere e condizionare gli esseri viventi. La concezione dell'inferiorità delle donne rispetto agli uomini trae origine dalla dottrina sāṃkhya dove il principio femminile prakṛti o materia è distinto dal principio maschile puruṣa, jīva-ātman o essenza spiituale. Nelle tradizioni devozionali ortodosse questi due principi separati ma complementari si riflettono amplificando le differenze di status nelle figure di Śakti e Śiva o di Lakṣmī e Viṣṇu.

Nelle dottrine śaiva-śākta del Kashmir ambedue Śiva e Śakti sono considerati reali e complementari, Śiva è il soggetto cosciente (cit) o la luce (prakāśa) e Śakti è l'oggetto conosciuto (cetanā) o il riflesso (vimarśa) della luce. Nel Saundarya-laharī 34 la relazione tra Śakti e Śiva è espressa nei termini oggetto (śeṣa) e soggetto (śeṣin). Puṇyananda nel Kāmakalā-vilāsa 2 dice che Śakti è il puro specchio nel quale Śiva si vede riflesso (śiva'rūpa-vimarśa-nirmala-ādarśaḥ) altrimenti è detto che quando Śakti si specchia vede Śiva e in tal modo è talvolta raffigurata nelle statue e rilievi che ornano i templi. Senza Devī, senza lo specchio (Devī), Śiva non può vedere e conoscere sé stesso e senza Śiva, Devī (lo specchio) non ha ragione di esistere. Śakti è detta prevalere su Śiva nel corso della ciclica creazione (sṛṣṭi) dell'universo, mentre Śiva è detto prevalere su Śakti nel corso della seguente ciclica dissoluzione (laya) dell'universo.

In questo dottrine è Śakti che crea la copertura costituita di cinque o sei veli (kaṅcuka): le limitazioni spaziali (niyati), temporali (kāla) e d'azione (kalā), l'attaccamento (rāga) al corpo e agli oggetti dei sensi, la conoscenza (vidyā) limitata più l'illusione (māyā) di individualità separata o egotismo (ahaṃkāra). Questi veli coprono la pura coscienza del sé individuale (jīva-ātman) originalmente costituito di eternità (sat), conoscenza (cit) e felicità (ānanda) come una nuvola copre il Sole. Nello Svacchanda-tantra 10.1140 è detto: "(Māyā) velocemente disperde i peggiori tra gli uomini che hanno abbandonato il retto sentiero e che non sono devoti al guru, alla divinità,

al fuoco e alle scritture"[7]. Mentre nelle tradizioni śākta, la stessa Śakti che nella forma di Avidyā Devī condiziona gli esseri viventi, nella forma di Vidyā Devī scioglie il velo dell'ignoranza, rivela la vera natura del jīva-ātman e in tal modo ne determina la liberazione.

Nelle tradizioni śaiva l'unione del principio maschile o Śiva e del principio femminile o Śakti si esprime direttamente nel culto del liṅga inserito nella yoni e nel culto della forma combinata di Śiva e Śakti detta Ardhanārīśvara. Solo nelle tradizioni tantriche śaiva e śākta, la liberazione (mokṣa) consiste nella riconciliazione e integrazione di ogni dualismo o polarità: puruṣa e prakṛti, Śiva e Śakti, liṅga e yoni, il bianco sperma (śukra, retas, bindu) e il rosso sangue (rakta, śonita), stasi (śānta) e dinamismo (udita), uomo e donna, Sole e Luna, infinito e finito, fuoco e acqua, latenza (aprakāśa) e manifestazione (prakāśa), espansione (unmeṣa o saṃkoca) e contrazione (nimeṣa o prasåra) sagūṇa-brahman e nirgūṇa-brahman, anima (ātman) e super anima (parama-ātman), micro-cosmo (piṇḍa-aṇḍa) e macro-cosmo (brahma-anḍa), individuale e universale (vyaṣṭi e samaṣṭi), la destra piṅgalā-nāḍī e la sinistra iḍā-nāḍī, cielo e terra, punto (bindu) e cerchio (valaya), puro (śuddha) e impuro (aśuddha), ecc.

Qualche cenno sull'origine del buddhismo tantrico. Nel corso dei suoi circa 25 secoli di esistenza Il bubbhismo si è diffuso in quasi tutto l'oriente ma fin dall'antichità si è scisso e ha dato origine a numerose scuole e tradizioni anche molto diverse. Anche se non c'è unanimità tra i seguaci del Buddha (e gli studiosi) circa la figura del Buddha e la dottrina che propose i buddhisti di ogni tradizione hanno sempre pensato e tutt'ora pensano di possedere la dottrina buddhista come egli la espose o la corretta interpretazione delle parole del Buddha. Sappiamo però che per i primi secoli la trasmissione delle parole del Buddha è stata orale e che in quel periodo il materiale orale si è molto ampliato come è rivelato dalle incongruenze e contraddizioni che più tardi gli eruditi buddhisti hanno tentato di armonizzare. Una volta messe per iscritto le parole del Buddha per accomodare le nuove dottrine si sono moltiplicate le interpretazioni che hanno generato le divisioni.

Il Buddha storico apparve nel V sec. a.C. a Kapilavastu, una piccola città stato nell'odierno Nepal e nel corso della sua lunga vita diffuse il suo dharma lungo la valle della Ganga negli attuali Nepal, Bihar, Odisha e Uttar Pradesh. Negli ultimi secoli a.C. il buddhismo non si diffuse omogeneamente, contendendo il terreno al brahmanesimo e al jainismo si era diffuso in tutta l'India e oltre a chiazze di leopardo. Verso la fine del I sec. d.C. ad Harwan (Shrinagara, Kashmir) si tenne il concilio della scuola sarvastivāda guidato dai monaci Vasumitra e Aśvaghoṣa e patronizzato dal re Kaniska (I-II sec. d.C.) della dinastia Kushana che sancì la nascita del buddhismo mahāyāna (del grande veicolo) separato dall'ortodosso theravāda o sthāviravāda (in

7 Svacchanda-tantra 10.1140: satpathaṃ tu parityajya nayati drutam utpatham, guru-deva-agni-ṣāstrasya ye na bhaktā narā-dhamāḥ. Un simile passaggio si trova nel Tantrāloka 8.334-335.

accordo all’opinione degli anziani) o śrāvakayāna (veicolo degli asceti) da loro definito in senso spregiativo hīnayāna (del piccolo veicolo).
Fino ad allora le scuole buddhiste si erano affidate alla trasmissione orale degli insegnamenti del Buddha ma visto il proliferare di interpretazioni che producevano sette e deviazioni in quel primo concilio i mahāyāna scelsero come lingua canonica il sanskrito, la lingua dei testi sacri dei brāhmaṇa. Nello Shri Lanka in un più o meno coevo concilio i theravāda scelsero invece come lingua canonica il pali, un dialetto derivato dal sanskrito usato in Bihar probabilmente parlato dal Buddha stesso. Questo scisma evidenziato dalla diversa scelta della lingua cononica ancor oggi divide il buddhismo del Nepal, Cina, Mongolia, Corea e Giappone dal buddhismo dello Shri Lanka, Birmania e Thailandia. Il monaco theravāda persegue da solo e per sé stesso il nirvāṇa, l’illuminato (arhat) è privo delle tre contaminazioni (āsrava): desiderio, divenire e ignoranza e ha estinto per sempre tutte le afflizionii (kleśa), nel mahāyāna (e nel vajrayāna) all’arhat si contrappone la figura ideale del bodhisattva che per misericordia rinuncia al nirvāṇa finché non lo hanno ottenuto tutti gli esseri viventi. Mentre il buddhismo theravāda è monoteista, nel mahāyāna si perde la nozione del Buddha storico fondatore del buddhismo, il Buddha si espande in numerosi bodhisattva maschili e femminili dalle varie forme, nomi e funzioni.
I due monaci mahāyāna Asaṅga e Vasabandhu (IV sec.) fondano la scuola yogācāra che secondo loro è la terza e ultima rivelazione attribuita al Buddha. La prima rivelazione avvenne nel parco dei cervi (mṛga-vana) a Sarnath (Varanasi, Uttar Pradesh) in seguito alla illuminazione. La seconda più esoterica e che include la precedente fu la rivelazione degli insegnamenti mahāyāna più tardi furono diffusi da Nāgārjuna che avvenne nel picco degli avvoltoi (gṛḍdha-kūṭa) a Rajgir (Nalanda, Bihar). Nāgārjuna espone la dottrina del vuoto (śūnya) secondo la quale il dolore e le gioie materiali, le azioni, i frutti delle azioni che compongono l’esistenza è tutto vuoto. La realizzazione di questo vuoto è da lui identificata con il nirvāṇa. La terza ancor più esoterica e che include le due precedenti fu la rivelazione degli insegnamenti tantrayāna più tardi furono diffusi da Asaṅga e Vasabandhu avvenne a Vaiśali (Bihar). Gli yogācāra adattarono un nuovo schema di discipline yoga e meditative alla filosofia buddhista dalle quali si sviluppò il tantra-yāna (veicolo del tantra).
Il tantrayāna si distinse nelle scuole mantra-yāna (veicolo dei mantra), sahajayāna (veicolo della spontaneità o naturalezza), vajra-yāna (veicolo del diamante) che mira alla realizzazione dell’imperituro o adamantino nirvāṇa o stato non duale e nel più tardo kālacakra-yāna (veicolo della ruota del tempo). Si può notare che in ogni sua fase evolutiva pur ramificandosi e diversificandosi, il buddhismo ha sempre conservato quello che in precedenza si era rivelato buono e utile.

In parte il mahāyāna nasce come riforma per contrastare la decadenza del sistema monastico theravāda. Malgrado l'evoluzione in materia filosofica, dottrinale e rituale nel mahāyāna e nel tantrayāna il sistema monastico, probabilmente per contrastare le deviazioni e il degrado, si irrigidì ancora di più, i monaci mahāyāna e vajrayāna dovevano seguire un maggiore numero di regole disciplinari dei monaci theravāda. Nella tradizione vajrayāna la realizzazione del vuoto della tradizione mahayana è detta prājṅā ed è personificata dalla bodhisattva femminile Nairātmyā che abbraccia il bodhisattva maschile Avalokiteśvara ache è la personificazione della compassione (karuṇa).
Nel VII sec. d.C. dei monaci indiani vajrayāna si trasferirono in Tibet e Mongolia e diffusero il buddhismo vajrayāna, altri monaci indiani vajrayāna e mahāyāna giunsero in Cina dove però ebbero fortuna soltanto i mahāyāna. Nell'804 il monaco giapponese Kukai si reca in Cina e al ritorno in Giappone fonda la scuola tantrica Shingon da allora la più diffusa. In Tibet il vajrayāna si divide in quattro principali tradizioni. Delle prime tre tradizioni dette dei berretti rossi fanno parte la tradizione nyingmagpa o degli anziani fondata da Padma-saṃbhava (VIII sec.), la tradizione sakyagpa o della terra grigia fondata da Atiśa (XI sec.) e la tradizione kagyupa o della trasmissione orale fondata da Tilopa (XI sec.) La quarta e ultima grande tradizione detta dei berretti gialli è quella dei gelugpa o dei virtuosi fondata da Tsong-khapa (XV sec.)
L'area dell'India dove il buddhismo rimase più a lungo fu il Nord-Est (Bihar, Bengala e Odisha) governato dai re buddhisti della dinastia Pala. La successione dei Pala (VIII-XII sec.) da parte dei re hindū della dinastia Sena (XI-XII sec.) dà il via al declino del vajrayāna e del sahajayāna anche in quell'ultima parte dell'India. Ma il regno dei Sena è di breve durata, nel XII sec. vengono cacciati dagli invasori mussulmani penetrati in India dall-Est che conquistano città e saccheggiano i templi hindū e le ultime grandi e antiche università buddhiste del Bihar e del Bengala già indebolite da un secolo dalla mancanza del sostegno loro negato dai Sena. Il buddhismo tantrico non scompare del tutto dall'India del Nord-Est, esso finisce per dare origine tra il XII e il XX sec. a varie tradizioni ibride tantriche buddhiste-hindū-sufi come i bāul, i vaiṣṇava-sahajīya, i kartabhājā, i satya-nārāyaṇa, i mahimā, i namaśūdra e altre.
In Tibet il vajrayāna si è imposto sui preesistenti culti animistici e sciamanici dei bon in parte assorbendoli dopo averli 'purificati' ma in esso le pratiche sinistre e trasgressive che possono arrivare all'omicidio rituale sono finalizzate all'elevazione spirituale o all'eliminazione dei nemici del dharma buddhista. Nel vajrayāna c'è poco di simile alle pratiche tantriche dello ṣaṭ-karman hindū che mirano a nuocere agli altri per fini non spirituali. In esso generalmente la magia, l'alchimia, la negromanzia, ecc. fine a sé stesse sono sempre considerate malefiche e condannate come o nel passato lo furono dal buddhismo hinayāna e mahāyāna. Non mancano però le

eccezioni: nel vajrayāna Siddhaikavīra-tantra sono contenuti molti riti e incantesimi per attrarre donne, diventare eloquenti e nuocere ai nemici, non necessariamente del dharma buddhista, infilzando spilloni su una bambolina di cera che ne riproduce le fattezze come nel famoso vudù haitiano. Anche nella śaiva Niśvāsatatva-saṃhitā Guhya-sūtra 11.82 è descritto un rituale per nuocere a un nemico trafiggendo una simile bambolina costituita da un impasto di cenere del crematorio.

Nel buddhismo vajrayāna sono riconosciute due classi distinte di divinità: superiore e inferiore. Il Buddha e i bodhisattva maschili e femminili sono divinità superiori di natura trascendentale mentre Indra, Brahmā, Viṣṇu, Śiva, ecc., ossia le divinità hindū sono divinità inferiori e di natura materiale. Solo il culto delle divinità superiori guida alla liberazione mentre quello offerto alle divinità inferiori può permettere di godere solo di benefici materiali. Rispetto al pantheon tantrico buddhista quello tantrico hindū è molto più variegato e confuso, ogni tipo di culto e tradizione, e sono numerosissimi, elegge la propria divinità allo status supremo e da lei gli adepti possono ottenere sia benefici materiali che la liberazione che comunque è una aspirazione individuale, non altruista e collettiva come nel caso dei bodhisattva mahāyāna e vajrayāna.

Il sahajayāna è il sentiero degli asceti mahā-siddha vissuti tra l'VIII e il XII sec. nell'India del Nord-Est che si dedicarono a pratiche tantriche sinistre, vivevano nei crematori, portavano capelli e barba incolta, indossavano pelli di animali e ornamenti di ossa, praticavano esorcismi, avevano ottenuto la capacità di volare e altre siddhi. Il monaco buddhista Abhayadatta (XII sec.) nel Caturaśitisiddha-pravṛtti descrive le vite di 84 mahāsiddha tra i quali oltre ai sahajayāna Indrabhūti, Lakṣmīṅkārā, Saraha, Kānha e Luipa autori dei versi raccolti nel testo bengali Caryapāda, ci sono anche i vajrayāna Tilopā, Nāropā e Virupā e gli śaiva Matsyendranāth e Goraknāth a indicare che le tre tradizioni condividono molte dottrine e pratiche. La tradizione vajrayāna abbonda di bodhisattva femminili e maschili e dei riti del culto tantrico delle loro immagini sacre, di mantra, yantra, maṇḍala, ecc. ma nella tradizione sahajayāna non è riconosciuta alcuna divinità, non ci sono riti di adorazione, mantra, studio, ecc. Tutti hanno diritto allo stato del Buddha che risiede nel corpo (kāyā) che è lo strumento fondamentale del sādhana.

Nell'Advaya-siddhi 14 Lakṣmīṅkarā (VIII sec.) afferma che l'asceta sahajayāna: "Non deve onorare le immagini delle divinità fatte di argilla, pietra e legno, (piuttosto) deve essere costantemente concentrato sul (suo) corpo adorabile"[8]. Nel Guyhasamāja-tantra cap. 17 è ingiunto di non erigere luoghi di culto (caitya), non disegnare e adorare i maṇḍala, non recitare le scritture e non lodare i tre gioielli (tri-ratna) ossia il Buddha, il dharma e la comunità dei monaci (saṅga).

8 Advaya-siddhi 14: na cā-api vandayet-devān kāṣṭha-pāṣāṇa-mṛṇmayān, pūjāmasya-eva kāyasya kuryān-nitya-samāhitaḥ.

Le dottrine sahajayāna sono esposte nel Dohā-koṣa e nel Caryā-gīti composti dai siddha-ācārya in un oscuro, assurdo o paradossale linguaggio proto-bengali detto sandhyā-bhāṣā per esporre dottrine esoteriche utilizzando analogie pregne di significati simbolici per esempio del fiume, del battello, dell'albero, dello strumento musicale chiamato viṇā, della distillazione della bevande alcolica e naturalmente del rapporto sessuale. Secondo il commentatore Munidatta (XII sec.) l'albero rappresenta il corpo, il battello rappresenta lo sperma o il bodhicitta che grazie al rapporto sessuale permette alla ḍombī o alla Nairātmyā-Avadhūtī di risalire la suṣumṇā-nāḍī rappresentata dal fiume. Raggiunto il loto di 64 petali che rappresenta il vuoto, il mondo illusorio si scioglie, tutte le dualità sono trascese e mentre la ḍombī danza lo yogin sperimenta la gioia infinita (mahā-sukha).
La tradizione kālacakrayāna nata nell'India del Nord-Est nell'XI sec. è basata sul Kālacakra-tantra. Nella tradizione kālacakrayāna la realizzazione del vuoto (śūnya) mahayanico consiste nell'interruzione del moto della ruota del tempo o kāla-cakra e di conseguenza della serie di azioni e reazioni ottenuta tramite il controllo yogico delle cinque arie (prāṇa). Il Kālacakra-tantra è diviso in cinque parti. La prima descrive il mondo fisico e i cicli del tempo basati sui movimenti dei pianeti e delle stelle in relazione al ciclo della vita. La seconda descrive la psiche in relazione al corpo metafisico con le sue nāḍī, i prāṇa, i cakra, ecc. La terza descrive l'iniziazione, la quarta lo yoga, la meditazione sui maṇḍala e l'identificazione con le divinità mandaliche e la quinta descrive lo stato dell'illuminazione.
Secondo alcuni studiosi tutta la mitologia puranica che verte su Viṣṇu, Śiva, Skanda e Devī che uccidono i demoni in realtà cela l'ininterrotto conflitto tra il brahmanesimo e poi l'hinduismo con il buddhismo e il jainismo che risale all'apparizione del Buddha e Mahāvīra e alla diffusione delle loro dottrine. Il Mahābhārata che pretende di essere la storia dell'India, fu composto dai brāhmaṇa per celebrare il brahmanesimo e in funzione anti-buddhista e anti-jaina. Senza rendersene conto gli autori del Mahābhārata hanno espresso in esso molte idee buddhiste fin nella Bhagavad-gītā, tuttavia senza menzionare mai direttamente il buddhismo e il jainismo né citare le dinastie dei re indiani che li hanno sostenuti. Soltanto nel Vana-parvan 188.64-67 sono indirettamente menzionati gli eḍūka (tombe di monaci nella forma di tumuli di terra ossia stūpa) e i caitya (luoghi di culto buddhisti forse in origine luoghi connessi al culto degli yakṣa), ma la loro presenza e il loro moltiplicarsi è considerato un sintomo del propagarsi delle dottrine atee ed eretiche definite nāstika e dell'avanzare dell'oscura età dell'inganno e dell'ignoranza (kali-yuga). L'ignoranza ostentata dai brāhmaṇa circa l'ingombrante e fastidiosa presenza in India delle tradizioni buddhiste e jainiste era evidentemente un modo per non attribuire loro alcuna importanza come se il disprezzarle bastasse a cancellarle.

In vari templi hindū in India risalenti dal VII al XIII sec. ci sono statue e rilievi che mostrano Śiva o Devī che decapitano o travolgono monaci buddhisti o il Buddha stesso rappresentato come un elefante. Nelle biografie del Buddha, la sua nascita è annunciata alla madre dall'apparizione in sogno di un elefante bianco. Il mito dell'uccisione del demone elefante (gajāsura-saṃhāra) da parte di Śiva narrato in vari purāṇa tra i quali il Kūrma-purāṇa Pūrva-vibhāga cap. 31 e il Varāha-purāna cap. 27 si riferisce in realtà alla sconfitta del buddhismo da parte dell'hinduismo. D'altro canto nel museo archeologico di Nalanda (Bihar) e in numerosi templi e monasteri buddhisti in Nepal e Tibet ci sono raffigurazioni dei bodhisattva vajrayāna femminili Trailokyavijayā e Aprājitā Devī e maschili come Saṃvara che travolgono e uccidono Gaṇeśa o le coppie Pārvatī e Śiva o Kāma e Ratī.

Nel tantrayāna le preesistenti forme buddhiste di culto e di meditazione, i riti e le dottrine che lo anticipavano erano compresi nel mantra-naya o via dei mantra considerata complementare alla pāramitā-naya o via delle (sei) perfezioni: la generosità (dāna), disciplina (śīla), tolleranza (kṣanti), vigore (vīrya), contemplazione (dhyāna) e saggezza (prajṅā). La pratica delle prime cinque di queste virtù serviva ad accumulare il merito per poter sviluppare l'ultima e più importante virtù che matura nell'illuminazione. Secondo alcuni studiosi nel Gaṇḍavyūha-sūtra, un testo mahāyāna del II-III sec. d.C. e in molti altri sūtra sono contenuti i prodromi del tantrismo buddhista come l'insistenza della necessità del guru al quale si deve fede cieca e vari riti e incantesimi che servono a soddisfare i desideri. Sudhana, il personaggio principale del Gaṇḍavyūha-sūtra, nella sua ricerca dell'illuminazione viene istruito da 52 vari tipi di guru tra i quali una bellissima prostituta che insegna ai discepoli con baci e abbracci. Questo sUtra contiene inoltre la visualizzazione mandalica di vari bodhisattva maschili e femminili circondati da otto yoginī che diverrà lo standard nei tantra vajrayāna a partire dall'Hevajra-tantra (VIII sec.)

Che le dottrine e i riti tantrici siano gradualmente penetrati nel mahāyāna dando nascita al tantrayāna e al vajrayāna, è dimostrato dalla disposizione maṇḍalica delle immagini dei cinque dhyāni-buddha e delle loro consorti bodhisattva femminili sulle pareti di molti luoghi di culto (caitya) rupestri mahāyāna risalenti dal VI all'VIII sec. d.C. come quelli presenti nel caitya nr. 6 e 12 a Ellora (Maharastra), nr. 90 a Kahneri (Mumbai, Maharastra) e nr. 6 e 7 a Aurangabad (Maharastra). Nel vajrayāna Mahāvairocaṇa-tantra (VIII sec.) sono già descritti riti che precedono l'adorazione delle immagini sacre come quelli di purificazione (bhūta-śuddhi), di identificazione dell'adoratore con il bodhisattva adorato (nyāsa), di recitazione di mantra su rosario (japa) e di meditazione (dhyāna) molto simili agli stessi riti praticati dai vaiṣṇava e dagli śaiva e śākta nel culto delle loro divinità di elezione.

L'antichità della penetrazione delle dottrine e delle pratiche tantriche nel buddhismo è inoltre

dimostrata dall'evoluzione dello stile degli stūpa che passa dall'emisferico e liscio come quello di Sanchi (Bhopal, Madhya Pradesh), di Bharhut (Satna, Madhya Pradesh) e di Amaravati (Guntur, Andhra Pradesh) risalenti dal IV sec. a.C. al II sec. d.C., a quello a pianta mandalica e piramidale a gradoni che dal VI sec. in poi diventano frequenti. Tra i tanti stūpa di quest'ultimo tipo si può citare il colossale stūpa mahāyāna di Nandangarh (West Champaran, Bihar) risalente dal I sec. a.C. al II d.C. e gli stūpa vajrayāna di Keshariya (East Champaran, Bihar) dell'VIII sec., di Somapura a Paharpur (Bangladesh) del IX sec., di Borobudur (Magelang, Java) dell'IX sec., fino al Kumbum-stūpa nel monastero di Palcho (Gyantze, Tibet) del XV sec. La pianta della sala delle assemblee del monastero vajrayāna di Tabo (Spiti, Tibet) risalente al X sec. rappresenta il vajradhātu-maṇḍala. Il visitatore che vi entra diventa parte del maṇḍala e muovendosi in senso orario raggiunge il centro dove si trova la grande immagine sacra del bodhisattva Mahā-Vairocana.
Altri studiosi ritengono che in origine le dottrine e le pratiche tantriche siano nate nelle tradizioni devozionsali e tantriche śaiva, vaiṣṇava e śākta e che in seguito siano penetrate nel buddhismo mahāyāna dando origine al tantrayāna. In particolare le tradizioni vajrayāna e sahajayāna avrebbero assorbito dal tantrismo hindū oltre alle dottrine e alle pratiche tantriche destre (dakṣiṇa) anche le sinistre (vāma) e trasgressive (vyutkrama). L'idea che ciò che è destro è giusto e di buon auspicio e ciò che è sinistro è infausto e sbagliato è antica e molto diffusa. Se si deve definire cosa è giusto o puro deve esserci un errato e impuro. I mancini sono sempre stati visti con sospetto. La dicotomia destro e sinistro si è trasmessa anche alle dottrine e pratiche tantriche dividendole in destre ossia ortodosse, vediche (vaidika) e pure e sinistre ossia eterodosse, non vediche (avaidika) e impure.
Il tantrismo hindū destro, probabile tentativo ortodosso di assorbimento istituzionalizzandolo o brahmanizzandolo, è caratterizzato dall'adesione alle norme etiche e morali dell'ortodossia brahmanica, dall'estrema attenzione alla stato di purezza rituale e dal culto esclusivo o prominente delle divinità maschili. Il tantrismo hindū sinistro è invece caratterizzato dall'eterodossia, dal culto delle divinità femminili in particolare le irate e dall'indifferenza dell'idea di impurità. Volgendo la destra o in senso orario, si esegue il giro rispettoso (pradakṣiṇa o parikrāma) attorno all'immagine sacra della divinità o al tempio, al fuoco sacrificale, al guru, al luogo sacro (tīrtha) e a ogni oggetto degno di rispetto e adorazione. Il rito della circo ambulazione oraria è chiaramente ispirato al corso diurno del Sole considerato vivificante e auspicioso e riflette la necessità di vivere in accordo alle leggi universali (ṛta) fondamento del dharma. Volgendo la sinistra o in senso inverso (prasavya) si esegue soltanto il giro attorno alla pira funebre nel corso della cremazione o attorno al fuoco sacro nel corso di particolari riti tantrici sinistri. Con la mano destra si esegue ogni atto pio e religioso, solo con essa il sacerdote tocca le

immagini sacre delle divinità, si toccano i testi sacri, si accettano i resti del sacrificio e il cibo offerto alla divinità, si tocca il denaro e ogni cosa preziosa altra forma di Lakṣmī Devī la dea della ricchezza mentre la mano sinistra è usata per ogni attività impura come pulirsi dopo aver evacuato. Similmente con il piede destro si varca la soglia per entrare nel tempio e si scende dal letto al mattino per iniziare bene la giornata.

Il tantrismo sinistro (vāma-ācāra) hindū è caratterizzato dalle pratiche che trasgrediscono le norme della purezza ingiunte nei dharma-śāstra che regolano i rapporti degli dvija con gli uomini, gli altri esseri viventi e le cose. Queste norme essenzialmente regolano chi, come, dove e in che occasione lo dvija può frequentare (sammilana) e toccare (sparśa) gli altri, con chi egli si può unire in matrimonio (agamyatva) e cosa può mangiare (abhojyānatva). Coloro che si dedicavano ai riti tantrici sinistri utilizzavano ingredienti impuri come le bevande alcoliche, la carne, il pesce, la cannabis e l'hashish, gli escrementi, l'urina, il sangue mestruale, le secrezioni sessuali e altri ingredienti considerati molto impuri e non tenevano conto dei luoghi e dei momenti della giornata o dei giorni favorevoli. Anzi, talvolta erano condotti nei momenti e nei giorni più inauspiciosi come nel cuore della notte (mahā-niśa), nel giorno di Luna nuova (amāvāsyā) o l'ultimo della quindicina della Luna calante (kṛṣṇa-caturdaśī), nei crematori o altri luoghi inauspiciosi.

Nello śākta Kālikā-purāṇa 74.206-215 Śiva spiega che come lui ha la sua forma sinistra, Bhairava, che deve essere adorata con il metodo sinistro (vāma-sādhana), così anche le altre divinità hanno le loro forme sinistre da adorare con lo stesso metodo. La forma sinistra di Brahmā è detta Māyāmoha, di Viṣṇu è il suo irato avatāra Narasiṃha, di Sarasvatī è Vāg-bhairavī, di Sūrya è Mārtaṇḍa-bhairava e di Gaṇeśa è Agni-vetāla.

Alcuni studiosi ritengono che il termine vāma-ācāra piuttosto che da vāma (sinistro) derivi da vāmā (donna) che è così definita perché nelle raffigurazioni delle coppie affiancate di divinità (mithuna), di coniugi (dam-pati) o di amanti, la divinità fremminile o la donna è sempre per chi osserva alla sinistra della divinità maschile o dell'uomo come è ingiunto nella Śatapatha-brāhmaṇa 1.1.1.20. Soltanto l'immagine sacra di Mināksī-Pārvatī Devī nel grande complesso templare di Madurai (Tamil Nadu) è adorata in un tempio che si trova alla destra di quello di Śiva-Sundareśvara che in realtà è il più centrale e grande del complesso, ma in accordo alla dottrina śākta avendo assunto la posizione del marito, ciò sta a indicare il suo status supremo superiore anche al marito.

Alcuni studiosi avanzano l'ipotesi che a favorire la diffusione del tantrismo sia state le ondate di invasioni degli Huna (unni eftaliti o bianchi) originari delle steppe siberiane e di religioni animiste e sciamaniche che nel III – IV sec. d.C. spazzarono gli odierni Afghanistan, Pakistan e

Kashmir. Nel V-VI sec. guidati da Toramana e poi da Mihirakula sconfissero i kuṣāna patroni del buddhismo il Pakistan e Afganistan, saccheggiarono i monasteri e le università buddhiste di Takshila (Islamabad, Pakistan) e Vallabhi (Bhavnagar, Gujarat) e finirono per scaccaire i Gupta dall'Uttar Pradesh e dl Rajasthan. Il declino del buddhismo in Afghanistan e Pakistan è evidenziato dalla scomparsa in quelle aree delle sculture buddhiste in scisto bianco di stile ellenico o Gandhara e dalla scomparsa a Mathura (Uttar Pradesh) delle sculture buddhiste e jaina in arenaria rossa mentre la scultura delle immagini sacre hindū non conobbe interruzioni. Una volta stabiliti in quelle aree gli Huna velocemente si convertirono all'hinduismo e divennero patroni dei templi e delle istituzioni hindū.

Un paio di secoli prima, il monaco buddhista cinese Fa-Hien (IV sec.) nei suoi diari di viaggio scriveva che tutta l'India del Nord dall'Afghanistan e Pakistan, al Bengala e all'Odisha era costellata da numerosi e floridi monasteri e università buddhiste piene di monaci disciplinati. Fa-Hien menziona anche il culto sia hinayāna che mahāyāna offerto a divinità femminili buddhiste come Māyā Devī, Haritī, Vasudhāra, Sarasvatī, Lakṣmī e quello alle prime bodhisattva femminili prettamente mahāyāna personificazioni di virtù come Prajṅāparamitā e Tārā. Non ci sono dubbi circa l'origine buddhista di Tārā poiché la sua prima descrizione completa si trova nel tantra buddhista Aryamaṅjuśrīmūla-kalpa risalente al V-VIII sec. d.C. e le sue più antiche sculture risalenti al VI sec. d.C., sono state scoperte nel monastero buddhista di Nalanda (Bihar) e nei caitya rupestri di Ellora (Maharastra). Con la scomparsa del Buddhismo nell'India del Nord-Est dal XIII sec. il culto tantrico di Tārā da buddhista diventa hindū. Spesso nei templi vengono riutilizzate le stesse antiche immagini sacre della Tārā buddhista che più tardi finirà compresa nel culto delle dieci śākta Mahāvidyā.

Un paio di secoli dopo Fa-Hien, i monaci buddhisti cinesi Hsuan-Tsang (VI sec.) e I-Tsing (VII sec.) nei loro diari di viaggio nei monasteri in India rilevano il culto tantrico buddhista delle cinque Tārā: Śyāma-tārā (Tārā verde) e Sita-tārā (Tārā bianca), Kurukullā (Tārā rossa), Bhṛkuṭī (Tārā gialla) e Ekajaṭā o Ugra-tārā (Tārā nera o blu). Essi lamentano la scarsa disciplina dei monaci e denunciano il degrado del buddhismo senza però accennare alla pratica di alcun tipo di rito tantrico sinistro. Registrano inoltre l'ascesa dell'hinduismo dalla presenza di numerosi nuovi templi dedicati a Viṣṇu, Śiva, Devī e altre divinità hindū o il probabile riuso di istituzioni buddhiste. Ciò indica che le dinastie regnanti nell'India del Nord erano passate dalla protezione del buddhismo a quella dell'hinduismo o che, come il re Harṣa (VII sec.) della dinastia Vardhana che governava a Kannauj (Uttar Pradesh), mantenevano una certa equidistanza, e proteggevano sia il buddhismo che l'hinduismo. Che il degrado del buddhismo sia stato provocato dalla crescente introduzione e sviluppo del tantrismo è dimostrato dalla farsa Laṭaka-melaka di

Śāṅkadhara (XI sec.) nella quale il principale attore è il monaco buddhista Vyasanākara oltre a un monaco jaina, un asceta kāpālika e un brāhmaṇa tutti ignoranti e lascivi.
Secondo alcune fonti nepalesi del XII sec., fu il re śaiva Saśāṇka (VII sec.), fondatore del regno Gauḍa del Bengala il primo a saccheggiare Nalanda e le altre grandi università buddhiste in Bihar e Bengala, ad ordinare l'abbattimento del fico sacro della bodhi a Bodh Gaya (Bihar) e a far sostituire nel tempio Mahābodhi l'immagine sacra del Buddha con uno śiva-liṅga. Anche il monaco tibetano Tāranātha (1575-1634) nella sua "Storia del buddhismo in India" parla di tre periodi di aspre persecuzioni patite dai buddhisti che vanno dal VII al XIV sec. attuate da regnanti śaiva.
Fondata nel V sec. d.C. da Kumāragupta I come università hinayāna e mahāyāna, già dal secolo seguente, Nalanda divenne la culla del buddhimo tantrico vajrayāna. Dal II sec. d.C. si diffonde la riforma mahāyāna e si moltiplicano i monasteri mahāyāna che talvolta si affiancano a quelli hinayāna come accade a Nalanda e a Vallabhi (Bhavnagar, Gujarat). Fino alla distruzione per mano dei mussulmani del XII sec., a Nalanda e nelle altre grandi università buddhiste di Vikramashila (Bhagalpur, Bihar), Odantapuri (Nalanda, Bihar), Puspagiri (Jajpur, Odisha), Somapura (Paharapur, Bangladesh) e Jagaddala (Bangladesh), avevano vissuto e operato i più grandi esponenti vajrayāna indiani tra i quali Śāntarakṣita (VIII sec.), Śāntideva (VIII sec.), Atiśa (XI sec.) e altri. Dall VIII al XI sec. in quelle università e monasteri furorno composti molti tantra vajrayāna tra cui il Mahājala-tantra, il Samāja-tantra, il Tattva-saṃgraha, il Vajrāmṛta-tantra, il Cakrasaṃvara-tantra, il Guhyagarbha-tantra e il Bhūtaḍāmara-tantra. E' in queste università vajrayāna che nasce e si sviluppa il culto delle bodhisattva femminili benigne come le prime quattro Tārā e le irate come Ekajatā-tārā o Ugra-tārā, Nairātmyā, Siṃha-mukhā dalla testa di leone, Vajra-varāhī dalla testa di cinghiale e Vajra-yoginī l'archetipo della più tarda śākta Kālī-Chinnamastā.
Oltre alle bodhisattva femminili altre importanti semi divinità femminili del tantrismo buddhista sono le ḍākinī. Nella letteratura buddhista la più antica menzione delle ḍākinī si trova nel mahāyāna Laṅkāvatāra-sūtra (IV sec.) dove sono descritte come potenti streghe antropofaghe (rākṣasī). Nel buddhismo vajrayāna le ḍākinī (tibetano khandroma) assumono la funzione di benevoli guide femminili sul sentiero dell'illuminazione o di irate protettrici del dharma buddhista che tormentano i nemici del buddhismo. Le ḍākinī si dividono in due categorie: le esteriori o umane come le consorti degli asceti mahā-siddha e le partner nei riti sessuali tantrici e in divine, segrete o interiori. Nelle fonti le ḍākinī esteriori sono donne libere e forti, rispettate guide spirituali, dei modelli per le altre donne mentre per i monaci sono un oggetto di devozione che doveva essere estesa a tutte le donne. In ogni caso, la loro esistenza dimostra che fin

dall'antichità nel buddhismo vajrayāna anche le donne potevano ottenere la liberazione o stato perfetto del Buddha.

Spesso le ḍākinī si manifestano alle donne o alle monache in meditazione nella forma di giovani donne attraenti e benevole, mentre agli uomini o ai monaci in meditazione si manifestano nella forma di streghe irate e nude che rimproverano e correggono i loro errori e mancanze. Come i bodhisattva maschili e femminili anche le ḍākinī sono considerate rappresentazioni di principi filosofici astratti (prajṅā e upāya), creazioni della mente (manomaya-kāya) pacifiche o irate in base alla funzione che devono assolvere per aiutare i monaci e le monache ad affrontare e distruggere le loro emozioni o stati mentali o a trasformarli da negativi a positivi. Nella persona ignorante, inconsapevole e incapace di riconoscere gli stati della propria mente, l'ignoranza genera quattro emozioni negative: il desiderio, la collera, l'orgoglio e la gelosia, mentre nella persona saggia e consapevole, l'ignoranza e le sue quattro evolute si trasformano nelle corrispondenti cinque forme di saggezza (jṅāna) rappresentate dai cinque dhyāni-buddha. Ma nelle storie tibetane le ḍākinī possono anche manifestarsi fisicamente nei modi più sorprendenti e inaspettati come donne sconosciute o familiari che si incontrano per strada, come mendicanti o principesse.

Nel Svajrayāna aṃvarodaya-tantra cap. 31 sono descritte quattro tipi di ḍākinī umane o consorti rituali definite padminī (fior di loto), citriṇī (ornata o talentuosa), śaṅkhinī (conchiglia) e hastinī (elefantessa) in base alle loro caratteristiche fisiche e psicologiche. Nel Rati-rahasya cap.1 di Kokkoka (XI sec.), nell'Anaṅga-raṅga cap. 1 di Kalyāṇa Malla (XV sec.) e in altri kāma-śāstra gli stessi termini quattro termini: padminī, citriṇī, śaṅkhinī e hastinī definiscono i quattro tipi di donne amanti (nāyikā). Anche lo śākta bengali Pūrṇānanda (XVII sec.) nel compendio tantrico Śrītattva-cintāmaṇi cap. 22 si riferisce a quattro identiche categorie però di Devī.

Le ḍākinī presenti nelle tradizioni tantriche śaiva e śākta sono indistinguibili dalle antiche yakṣinī o apsaras, dalle yoginī o mātṛkā che in origine erano spiriti femminili maligni che di notte infestavano i crematori e i luoghi isolati. Col tempo furono assimilate alle yoginī attendenti di Kālī o di Durgā che se soddisfatte elargivano le siddhi agli eroici adepti di sādhana sinistri. Dal termine ḍākinī, letteralmente volante dalla radice verbale ḍī volare, deriva il termine hindī e bengalī ḍāin o ḍāyan che indica le donne dedite alla stregoneria.

La genesi e lo sviluppo del tantrismo è legata dallo sviluppo delle religioni dominanti, dagli eventi storici e dal succedersi delle dinastie regnanti indiane che sostenevano una o l'altra delle grandi religioni indiane (buddhismo, jainismo, hinduismo o l'Islam) o favorivano una tradizione hindū (vaiśnava, śaiva o śākta, destra o sinistra) a scapito delle altre. In particolare importanti conseguenze ebbe l'espansione dell'Islam nel sub-continente indiano, fin dove si stabilì

permanentemente o temporaneamente e anche dove non arrivò.
La penetrazione dell'Islam in India inizia nel 712 con la conquista del Sindh (Pakistan) e della Bactriana (Afghanistan) da parte del generale Mohamed Bin Qasim (695-715) inviato dal Califfo di Damasco che istituisce la provincia più orientale dell'impero Umayade. Alcune cronache dell'epoca sembrano indicare che almeno all'inizio nel Sindh si instaurano buoni rapporti tra i nuovi governanti mussulmani e i buddhisti probabilmente in funzione anti brahmanica e che velocemente si verificò la pacifica conversione di molti laici buddhisti all'Islam. Per lungo tempo le città costiere del Gujarat furono soggette scorrerie da parte dei mussulmani che nel 775 si spinsero nell'interno fino a Vallabhi (Bhavnagar, Gujarat) capitale dei regnanti hindū della dinastia Maitraka (V-VIII sec.) per saccheggarne l'importante università buddhista. Vallabhi fu un iportante centro anche per i jaina svetāmbara che nel V sec. vi tennero il loro terzo grande concilio.
Più tardi il governatore Mahmud Ghazni (971-1030) rese l'Afghanistan un regno indipendente separandolo dal califfato di Damasco e lo espanse conquistando l'odierno Punjab pakistano. Per una decina d'anni Multan in Gujarat fu la sua base di partenza per numerose scorrerie in diverse città dell'India del Nord-Ovest tra le quali Thanesar (Haryana) saccheggiata nel 1014, Mathura (Uttar Pradesh) nel 1018, Gwallior (Madhya Pradesh) nel 1023 e Somnāth (Gujarat) nel 1025. Ma si trattava solo di scorrerie, Mahmud non aveva interesse a stabilirsi in quei territori e ogni volta rientrava a Multan carico di bottini.
Lo scienziato arabo Al-Biruni (973-1048) al seguito di Mahmud Ghazni, nel primo capitolo del suo Kitab Al-Hind o "Libro sull'India", ci informa che dopo due secoli dall'invasione mussulmana del Sindh in quelle aree del buddhismo non rimangono che rovine di università e monasteri e che la maggior parte dei locali brāhmaṇa sono fuggiti a Nord nel regno hindū del Kashmir e ad Est nei regni hindū dell'Uttar Pradesh o oltre. Perciò tre secoli dopo i resoconti dei diari di viaggio di Hsuan-Tsang e I-Tsing in Afghanistan, Sindh e Punjab il buddhismo è scomparso, mentre nel resto dell'India del Nord l'hinduismo prospera e le città e i templi hindū sono appetibili obiettivi di saccheggio da parte Mahmud. Desideroso di apprendere le scienze indiane Al-Biruni accompagna Mahmud cogliendo l'occasione per raccogliere tutti i testi sanskriti di medicina, matematica, astronomia e religione e filosofia che riesce a trovare. Con l'aiuto di alcuni brāhmaṇa locali apprende il sanskrito e studia i testi che ha raccolto apprezzando degli hindū la profondità delle upaniṣad, della Bhagavad-gītā e dello Yoga-sūtra, ma aborrendo l'irrazionale mitologia del Mahābhārata e dei purāṇa.
Nel 1175 il re persiano Mohammed Ghuri (1150-1206) conquista Multan (Punjab), nel 1186 occupa Lahore (Pakistan) e nel 1192 dopo aver sconfitto a Tarain (Karnal, Haryana) il re hindū Pṛthvirāj

Chauhan (1149-1192) di Ajmer (Rajasthan), si impossessa dell'Haryana e di parte del Rajasthan. Nel 1193 Qutuddin Aybak (1150-1210), un generale mameluk (di origine schiavo turco) di Mohammed Ghuri, dopo aver sconfitto a Chandawar (Agra, Uttar Pradesh) il re Jayacandra Gahadvala di Kannauj (Uttar Pradesh), si impossessa di parte dell'Uttar Pradesh e stabilitosi a Delhi ne diventa il primo sultano fondando la dinastia Mameluk.
Dal 1195 al 1200 Bhaktiyar Khilji (?-1206), un generale di Qutubuddin Aybak nella campagna della conquista dell'Uttar Pradesh, del Bihar e del Madhya Pradesh saccheggia centinaia di templi hindū tra i quali quello di Mathura e Varanasi e le università buddhiste di Nalanda e Odantapuri (Patna, Bihar) e di Vikramasila (Bhagalpur, Bihar). Le fonti nepalesi, tibetane e cinesi gli attribuiscono orrendi massacri di monaci buddhisti riluttanti alla conversione all'Islam. Nel 1202 il generale Bhaktiyar Khilji sconfigge il re hindū Lakṣmana della dinastia Sena (1178-1206) e istituisce in Bengala la provincia più orientaledel sultanato di Delhi.
Il sultano di Delhi Alauddin Khalji (?-1316) della dinastia Khalji annette al regno il Rajasthan e il Gujarat, nel 1296 invia armate al Sud che espugnano le fortezze di Devagiri (Daulatabad, Maharastra) e nel 1309 di Warangal (Andhra Pradesh). Tra il 1308 e il 1314 il generale Malik Kafur (?-1316) inviato nell'India del Sud da Alauddin Khalji sconfigge i re locali, distrugge fortezze e saccheggia molte città e templi tra i quali Madurai, Shrirangan e Chidambaram (Tamil Nadu). Nel 1323 l'allora sultano di Delhi Ghyasuddin Tughlaq (?-1325) stabilisce a Madurai la provincia più meridionale del suo impero. Nel 1378 tale provincia sarà riconquistata dal re hindū Harihara II (1342-1404) della dinastia Vijayanagara (Karnataka) che diverrà la nuova potenza nel Karnataka e nel Tamil Nadu.
Nel 1347 Alaldin Bahman Shah (?-1357) si stacca dal sultanato di Delhi e fonda il sultanato indipendente di Bahmani che si estende in parte del Maharastra, del Karnataka e dell'Andhra Pradesh con capitale a Gulbarga (Karnataka). Nel 1518 il sultanato Bahmani si frammenta in cinque piccoli regni le cui capitali sono Ahmadnagar (Maharastra), Berar (Achalpur, Maharastra), Bidar (Maharastra), Bijapur (Karnataka) e Golkonda (Andhra Pradesh). Intanto nell'India del Nord-Ovest nel 1340 Shansuddin Shah Mir (?-1342) approfittando dei disordini seguiti alla morte di Suhadeva, l'ultimo re hindū del Kashmir, diventò il primo regno islamico del Kashmir indipendente. Shansuddin si mostrò molto tollerante verso i sudditi la cui maggioranza erano hindū ma il suo immediato successore Sikandar Butshikan, diede il via alla conversione forzata all'Islam degli abitanti del Kashmir.

III

In India il buddhismo e il jainismo hanno talvolta con difficoltà convissuto con il brahmanesimo prima e con l'hinduismo poi per oltre millecinquecento anni fino all'arrivo dei mussulmani. Già da secoli in declino il buddhismo non resse alla distruzione dei monasteri e delle università buddhiste e secondo le fonti, ai massacri dei monaci inermi. Più facilmente si convertirono all'Islam i śūdra e gli intoccabili non fosse altro per sfuggire alle angherie e alle discriminazioni alle quali fino ad allora erano stati oggetto da parte degli hindū dei tre varṇa superiori. Nell'attuale Birmania, nella Thailandia e nello Shri Lanka il buddhismo sopravvive da oltre due millenni nella sua forma più antica e ortodossa, mentre in Nepal, stato cuscinetto tra l'India hindū e il Tibet buddhista, dal XV sec. il vajrayāna ha abbandonato la forma monastica e assunto la forma ibrida hindū-buddhista detta newari.

Nella Manu-smṛti 10.4 sono definiti nati due volte (dvija) i brāhmaṇa, gli kṣatriya e i vaiśya. Gli śūdra sono definiti nati una sola volta (ekaja) mentre gli incivili tribali e intoccabili sono tutti definiti privi di varṇa (hiṇa-varṇa o avarṇa). Lo status dello dvija e del brāhmaṇa in particolare è definito dal lignaggio (gotra), dalla discendenza da una particolare linea di antenati (pravara), dal ramo (śākhā) o particolare recensione del Veda affidato a quella discendenza e dal dharma-sūtra di riferimento per l'esecuzione dei riti sacrificali e domestici. Il termine casta usato per la prima volta in India dai portoghesi e poi adottato dagli inglesi nel senso di varṇa, deriva dal latino castus, puro o non adulterato e in tal senso è corretto perché i membri dei varṇa superiori erano molto attenti alla conservazione della purezza della nascita, i brāhmaṇa si consideravano l'elite intellettuale e spirituale della società. Ma il termine varṇa significa anche colore, la carnagione chiara degli originali ārya provenienti dall'area tra il Mar Nero e il Mar Caspio, almeno in antichità, divenne un evidente segno di distinzione sociale che separava gli dvija dagli sconfitti nativi (ādivasin) di carnagione scura ridotti a servitori (dāsa). Ancora oggi in India la carnagione chiara è considerato un importante criterio di bellezza anghe se, nell'India del Sud anche i brāhmaṇa discendenti degli antichi dravidi, sono di carnagione piuttosto scura.

Secondo alcuni studiosi la nascita e la diffusione dal XII sec. delle tradizioni sincretiche dei vīra-śaiva e più tardi degli śaiva nāth e dei sant vaisṇava di ispirazione devozionale dualista (sagūni) o monista (nirgūni) caratterizzate dall'anticastismo, costituiscono un tentativo di riforma dell'hinduismo ispirato dagli antichi principi egualitari del buddhismo e del jainismo e poi sopratutto dell'Islam, la religione dei nuovi conquistatori che governavano l'India del Nord e del centro.

Il buddhismo sia nella forma hinayāna che mahāyāna era quasi unicamente concentrato sulle

istituzioni monastiche (vihāra) e sulle università, si diffuse per lo più nelle aree dove godevano del sostegno delle dinastie reali e della classe mercantile. Ma la dottrina buddhista prometteva l'illuminazione o nirvāṇa ai monaci mentre ai laici offriva soltanto la possibilità di migliorare il loro karman servendo i monaci e i monasteri e magari di diventare monaci in una vita successiva. I monaci erano poco interessati ai laici ed essi per la celebrazione dei riti delle nascite, matrimoni, funerali, ecc. continuarono fin dall'epoca del Buddha a rivolgersi ai brāhmaṇa prima vedici e poi hindū considerati esperti di rituali mondani. Il disinteresse per la vita della gente comune era fondato nella dottrina buddhista delle quattro nobili verità (catvāri āryasatyāni) annunciata dal Buddha storico nel parco dei cervi a Sarnath (Varanasi, Uttar Pradesh): la vita è dolore, la causa del dolore è il desiderio, la cessazione del dolore è l'eliminazione del desiderio e il dharma buddhista è lo strumento della liberazione.

La vita del monaco buddhista era permeata dall'idea dell'inevitabilità della morte sulla quale era invitato a meditare per distaccarsi dagli illusori piaceri dei sensi. Aśvaghoṣa (II sec. d.C.), il primo e più importante biografo del Buddha nel Buddha-carita 4.59 riporta le riflessioni del giovane principe Gautama sull'opportunità di intrattenersi a palazzo con delle danzatrici: "La persona cosciente (del dolore) della vecchiaia, della malattia e della morte come può vivere tranquillamente, sedere, dormire o anche ridere?"[9] Nel pali Dhamma-pada 146 il Buddha dice ai discepoli: "Come può esserci divertimento e risa quando il mondo va a fuoco?" Con queste premesse la dottrina buddhista già adottata per lo più da individui appartenenti ai tre varṇa superiori e di per sé incurabilmente pessimista e nichilista, era poco consolante e poco adatta ai bisogni della vasta congregazione laica dalla quale i monaci e le monache avevano bisogno di essere sostenuti in tutto per tutto.

Diversamente il vedismo e in seguito l'hinduismo non erano pessimisti come il buddhismo, permettevano ad ogni varṇa il perseguimento dell'artha e del kāma riservando la mokṣa solo ai brāhmaṇa-saṃnyāsin e sia il vedismo che l'hinduismo erano incentrati su numerosi, importanti ed elaborati riti domestici prescritti sopratutto ai capifamiglia (gṛhastha).

I buddhisti e i jaina si trovarono per secoli sotto il fuoco incrociato dei sostenitori del pūrva-mīmānsā, dell'uttara-mīmānsā o advaitavedānta-darśana e del nyāya-darśana con i quali ingaggiarono aspri conflitti dialettici in particolare circa l'esistenza di un dio personale provata dal ragionamento logico (anumāna). L'hinduismo ha sempre mostrato grande capacità di assorbire le dottrine rivali o aliene facendo proprie tutte le loro buone idee e ritorcendole contro chi le aveva originate, si verificò quel che è definito: uccidere con un abbraccio. Il jainismo e il buddhismo mahāyāna instillarono nei brāhmaṇa un certo senso di colpa per gli animali immolati

9 Buddha-carita 4.59: jarāṃ vyādhiṃ ca mṛtyuṃ ca ko-hi jānan sa-cetanaḥ, svasthas-tiṣṭhen-niṣīded-vā suped-vā kiṃ punar haset.

nei sacrifici vedici ed ecco che i brāhmaṇa li sospesero e diventarono vegetariani. Già nel Mahābhārata Anusasana-parvan cap. 115-116 Bhīṣma e Yudhiṣṭhira discutono a lungo sulle virtù del vegetarianesimo di cui fino ad allora c'erano ben poche tracce nelle śruti e nell'Āyuveda. Il caratteristico realismo della dottrina buddhista penetra nella Bhagavad-gītā 8.1 dove Kṛṣṇa definisce il mondo pieno di dolore e temporaneo (duḥkhālayaṃ aśāśvatam) e il desiderio o piacere (kāma) in 3.37 un nemico (vairiṇa) insaziabile e molto peccaminoso (mahā-aśana mahā-pāpmā).

Perfino l'idea della rinuncia all'azione nella forma dell'azione disinteressata (niṣkāma-karman) uno dei cardini della Bhagavad-gītā è di origine buddhista e jaina. Non sorprende che nell'Harivaṃśa 1 cap. 41 e nel Viṣṇu-purāṇa 3 cap. 18 ambedue risalenti al IV-V sec. d.C. nel Bhagavata-purāṇa 1 cap. 3 risalente al IX sec. d.C. e altri purāṇa, il Buddha viene incluso tra i dieci avatāra di Viṣṇu. Il Viṣṇu Buddha-avatāra è raffigurato per la prima volta in un rilievo nel tempio di Viṣṇu-Dasāvatāra a Deogarh (Lalitpur, Uttar Pradesh) risalente al VI sec. d.C. Simile tattica di assorbimento da parte degli hindū riguarda anche Rśabha il primo dei jaina-tīrthāṅkāra, anch'esso considerato un avatāra di Viṣṇu nel vaiṣṇava Bhagavata-purāṇa 5 cap. 3 e una forma di Śiva nello śaiva Śiva-purāṇa Śatarudra-saṃhitā cap. 4.

I vaiṣṇava sostenitori di dottrine dvaita-vedānta hanno accusato Śaṅkara (VIII sec.) di essere un cripto-buddhista. Nel tardo Padma-purāṇa 6.236.7 Śiva rivela a Pārvatī: "Devī, la dottrina dell'illusione (māyā) è falsa e detta essere buddhismo celato; nell'età di kali da me sarà difusa nella forma di un brāhmaṇa"[10]. Śaṅkara adottò dal buddhismo il sistema monastico, la dottrina dell'illusione del mondo è simile alla dottrina della non sostanzialità o vuoto (śunyatā) così come l'obiettivo ossia la realizzazione del Brahman impersonale è simile al nirvāṇa buddhista. Oltre che dalla riforma di Śaṅkara, al declino del buddhismo contribuirono dal II sec. d.C. lo sviluppo delle tradizioni devozionali e tantriche vaiśṇava bhāgavata e paṅcarātra che più tardi adottarono le dottrine viśiṣṭhādvaita-vedānta e dvaita-vedānta e le tradizioni tantriche śaiva pāśupata e le śākta che più tardi adottarono le dottrine advaita-vedānta.

In fin dei conti in India i mussulmani anche nei territori controllati furono sempre una minoranza, si limitavano ai regnanti, al corpo amministrativo e in parte ai loro eserciti. Il gran numero degli hindū e il radicamento dell'hinduismo fece per lo più fallire il disegno mussulmano della conversione completa delle popolazioni conquistate con le armi che invece riuscì altrove. Nell'India del Nord non mancarono persecuzioni e distruzioni di templi hindū da parte dei mussulmani ma visto il gran numero di sudditi hindū molto spesso i brāhmaṇa e i vaiṣṇava, śaiva e śākta riuscirono a sostenere l'impatto dell'Islam ritirandosi nell'osservanza religiosa privata o

10 Padma-purāṇa 6.236.7: māyā-vādam asat-śāstram pracchanam-baudham ucyate mayā-eva kalpitaṃ deviṃ kalau brāhmaṇa rūpinaḥ.

costringendo i governanti mussulmani a sagge politiche di tolleranza. Benché soggetti a qualche tentativo di invasione, il Sikkim, l'Assam, il Tripura e gli odierni Nepal, Bhutan Birmania non saranno mai conquistati e governati dai mussulmani. Ancor oggi in quegli stati sono diffusi l'hinduismo, il buddhismo, i culti tribali o un misto dei tre.

Come il buddhismo anche il coevo jainismo era diffuso in tutta l'India dal Nord al Sud ma non uscì mai al di fuori di essa e tutt'ora è presente in India. I jaina resistettero all'Islam poiché, più attenti alla loro congregazione laica di quanto lo erano i buddhisti, oltre che di letteratura filosofica e monastica, essi si erano dotati anche di un ampio corpo di letteratura sulla condotta dei laici. Avevano anche prodotto delle versioni jaina dei popolari itihāsa (Mahābhārata e Rāmāyāna) e adottato senza problemi alcune popolari divinità hindū da loro però considerate di rango inferiore come Gaṇeśa, Lakṣmī, Sarasvatī, le yoginī e il loro metodo di culto tantrico. Inoltre, diversamente dai monaci buddhisti del tutto dipendenti dalla congregazione per il loro sostentamento, i nudi e digiunanti asceti jaina si ritirarono in eremitaggi allora isolati come Mount Abu (Sirohi, Rajasthan), Ranakpur (Pali, Rajasthan), Mount Girnar (Junagadh, Gujarat) e Shatrunjaya (Bhavnagar, Gujarat), dove incuranti verso chi governava e trascurati dai governanti stessi, poterono godere di una relativa tranquillità anche durante la dominazione islamica.

Generalmente gli hindū, eccetto i vaiṣṇava, si dedicavano alle pratiche tantriche per la soddisfazione di desideri materiali (bhukti) come ricchezze, buona progenie e nocere ai nemici e spirituali come la liberazione (mukti). Una particolare tipologia di riti tantrici denominata rāja-karman riguardava soltanto i re e le loro necessità: la difesa e l'espansione del regno, la trasmissione del regno al proprio erede, la prosperità del regno e dei sudditi grazie al controllo delle piogge, delle epidemie, ecc. Già in epoca vedica alcuni sacrifici (iṣṭi) erano celebrati per obiettivi specifici come il kārīrī-iṣṭi per far cadere le piogge in un periodo di siccità e il putrakāmya-iṣṭi per avere progenie. L'ordine cosmico (ṛta) prevedeva che gli uomini dovessero ingraziarsi gli dei celesti celebrando i sacrifici e gli dei celesti avrebbero concesso agli uomini le piogge e tutti beni necessari. Si riteneva che il fumo delle oblazioni versate nel fuoco sacrificale salendo al cielo formasse le nuvole che lasciavano cadere la pioggia che fertilizzava i campi che producevano i cereali e tutte le forme di cibo come è detto nella Maitrī-upaniṣad 6.37: "... l'oblazione versata nel fuoco va al Sole, il Sole genera la pioggia, dalla pioggia (viene) il cibo e poi le creature"[11].

Come il calore dell'estate genera il monsone e come il lavoro (śrama) affatica, accalda e fa sudare, così l'ascesi genera energia e calore anch'esso indicato dal termine tapas che si manifesta nella potenza sessuale (virya) e che rende capaci di procreare e di godere del piacere sessuale. Lo stesso

11 Maitrī-upaniṣad 6.37: agnau prāstāhutiḥ samyag ādityam upatiṣṭhate, ādityāj jāyate vṛṣṭir vṛṣṭer annaṃ tataḥ prajāḥ. Come Manu-smṛti 3.76 e Bhagavad-gītā 3.14.

tapas è utilizzato dagli adepti dediti ai riti tantrici sinistri come strumento di liberazione. Il significato intercambiabile dei termini retas (sperma o acqua) e vṛṣa (acqua, uomo virile, toro) che feconda un grembo o ara un campo (kṣetra), evidenzia lo stretto rapporto simbolico tra lo sperma-seme e la pioggia (varṣa o vṛṣṭi). La pioggia sarebbe l'effetto fecondo di un rapporto tra il cielo (dhiyaus) e la terra (pṛthvī). Allo stesso modo dal termine liṅga (segno, simbolo o pene) di origine austro-asiatica, derivano i termini laṅgala (aratro, vanga) che ara e rende fecondo il campo, lāṅgala (ancora) che fende l'acqua e laṅgūla (coda di animale).
Nel mito di Ṛśyaśṛṅga contenuto in origine nella buddhista pali Alambusā-jātaka e poi nel Mahābhārata Vana-parvan cap. 110-113, nel Vālmiki Rāmāyaṇa Bāla-kaṇḍa cap. 9 e in alcuni purāna, è narrato che alcuni asceti (tapasvin) o demoni (asura) eseguendo ascesi (tapas) nella forma della continenza sesssuale (brahmacarya) acquisirono un grande potere (tejas) che manifestò un insopportabile calore anch'esso definito tapas dalla radice verbale tap scaldare, tormentare o che provocarono una grande siccità (avarṣa) che afflisse il regno o che era in grado di scaldare, tormentare l'intero universo. Nel caso di yogin asceti come Ṛśyaśṛṅga, il re locale o Indra preoccupati dalla siccità o dal calore che scalda l'universo gli inviano delle cortigiane-prostitute (gaṇikā) o delle ninfe celesti (apsaras) per sedurlo e così, rotta l'ascesi, provocare la caduta delle pioggie (varṣa) sul regno o il sollievo dell'universo.
Il poema Abhijṅāna-sakuntalā di Kālidāsa (V sec.) trae spunto dalla storia dell'unione del ṛṣi Viśvāmitra con la ninfa celeste Menakā dalla quale nasce Sakuntalā narrata nel Mahābhārata Ādi-parvan 72 e in vari purāṇa. Indra preoccupato dalla potenza accumulata da Viśvāmitra grazie alle ascesi gli invia la ninfa Menakā. È interessante notare che ancor oggi in India molte donne hindū e mussulmane si recano negli eremitaggi degli asceti hindū e sufi o defunti nei loro cenotafi (samādhi o dargha) per essere benedette con progenie.
Il termine asura o antidei letteralmente non sura ossia non nobile, designa il nemico degli dei celesti (deva o sura) che governano i fenomeni naturali e i pianeti celesti. Gli asura governano i mondi inferiori ma aspirano a conquistare l'intero universo e per acquisire potenza si sottopongono ad ardue ascesi per compiacere Śiva o Brahmā e ottenere da loro l'immortalità (amartyatā) o almeno l'invincibilità (aprativīrya) in battaglia. Nel Bhāgavata-purāṇa settimo skandha cap. 2-10, è narrata la storia dei due fratelli asura Hiraṇyākṣa e Hiraṇyakaśipu. Quando Śiva e Brahmā dichiarano di non essere in grado di concedere l'immortalità, essi chiedono di poter sconfiggere in battaglia gli dei celesti e pongono molte condizioni alla loro morte in modo da renderla per quanto possibile improbabile. Sconfitti gli dei celesti gli asura si insediano nei pianeti celesti e causano il disordine (anṛta) universale. Gli dei celesti allora si rivolgono a Viṣṇu, a Śiva o a Devī i quali con qualche trucco riescono sempre a eludere le benedizioni di Śiva o di

Brahmā e a uccidere gli asura ristabilendo l'ordine universale (ṛta).
Le ascesi sono il principale tratto distintivo di yogin, sādhu, bābā, vairāgin, tyāgin, ecc. di ogni confessione e tradizione śaiva, śākta e vaiṣṇava. Tratutti i più scenografici sono gli śaiva aghora. A volte anche i comuni bhakta in occasione dei festival della loro divinità d'elezione per provare la loro devozione in stato di trance o posseduti camminano sui carboni ardenti, si trafiggono il corpo con spine o uncini, ecc. Molti presunti santi e asceti (sādhu) sono difficilmente distinguibili dai fachiri (dall'hindī fakīr) imbroglioni e da astuti mendicanti che si dedicano a strane e spettacolari fasulle ascesi per impressionare gli sciocchi.
Tra le forme più comuni di ascesi yogiche vi è quella dei cinque fuochi (paṅca-agni-tapas) che consiste nel sedere per ore sotto il Sole d'estate tra quattro fuochi. Solitamente reggono sul capo avvolto in un turbante di stoffa un vaso che perdendo un po' d'acqua lo inumidisce e tiene il capo fresco. Grazie allo sviluppo del calore interno altri yogin vivono seminudi nelle grotte himalayane o si immergono d'inverno per ore fino ai fianchi nell'acqua gelida di un fiume o di un lago. Alcuni yogin vivono sotto un abero e utilizzano per molti anni una corda che scende da un ramo per appoggiarsi su una piccola asse di legno e reggersi su un solo piede (ekapāda-sthita-tapas) senza mai sedersi o stendersi o per tenere un braccio (utthāna-hasta-tapas) il che provoca vistose e orribili atrofizzazioni degli arti. Perciò spesso gli yogin che praticano queste ascesi per dimostrare il loro distacco dal corpo e la loro determinazione finiscono per nuocere irrimediabilmente alla loro salute fisica e mentale.
Nei purāṇa ci sono numerose storie di yogin che grazie alle ascesi ottennero incredibili poteri mistici (siddhi). Nel Mahābhārata Vana-parva cap. 122 è detto che il ṛṣi Cyavana rimase immobile in meditazione in piedi per così lungo tempo che le termiti costruirono un termitaio sul suo corpo. In alcuni caitya jaina di tradizione digambara ci sono le sculture di tīrthāṅkara nudi, in piedi (kāya-utsarga) e immobili dei quali si evince che devono aver mantenuto tale posizione così a lungo che dei rampicanti hanno avuto il tempo di avvolgere il loro corpo. La più nota e maestosa di queste statue che si trova a Shravanadela gola a Channarayanapatna (Hassan, Karnataka) risale al X sec. d.C. Nella stessa tradizione jaina digambara dal XIII sec. appaiono le rappresentazioni dei nudi jīna in piedi nella forma di vuota silhouette o contorno dette ākāśa-puruṣa (uomo eterico) per illustrare il raggiungimento dei jīna dello stato di cessazione del desiderio che procura l'annullamento del karman e di conseguenza del corpo stesso.
Altri tipi di ascesi praticate dagli yogin sono il rimanere in silenzio (mauna-tapas) totale per periodi o per tutta la vita, il vagare (parivrājaka-tapas) senza fissa dimora, il digiuno (upavāsa-tapas) totale o il mangiare solo ciò che si riceve mendicando (bhikṣā-āhāra-tapas), non più di otto bocconi o una sola volta al giorno solo ciò che può contenere una mano (pāṇi-pātra). Il nutrirsi

solo dei raggi del Sole (marīci-pāna-tapas) o esclusivamente di frutta, foglie o latte (phala, patra, paya-āhāra-tapas) o come il pitone di ciò che arriva senza essere stato richiesto (ajagara-tapas). Inoltre il vivere all'aperto (ākāśa-nilaya-tapas), nella foresta (vana-vāsa-tapas), la nudità (dig-vasana-tapas), il dormire sulla nuda terra (staṇḍila-śāyana-tapas), l'indossare un perizoma (kaupīna o hindī laṅgūṭī) di foglie di banana (kela) o di erba mūñja (saccharum munja).

Vari tipi di ascesi mirano a estirpare il desiderio sessuale rendendo impossibile o dolorosi i rapporti sessuali. A tal fine alcuni yogin portano una cintura di castità (śuddhatā-mekhalā) o un grosso anello di legno ai fianchi chiuso da un lucchetto che rende impossibile il distendersi e difficile il sonno, oppure bucano il prepuzio del pene con un anello metallico. Pare che presso alcune comunità guerriere (akhārā) di asceti nudi śaiva detti nāgā-bābā nel corso del rito di iniziazione allo scopo di 'uccidere' il desiderio sessuale il nāgā-guru manipola il pene dell'aspirante discepolo per procurargli una erezione dopodiché lo strattona e piega con forza per lacerarne le fibre muscolari e i vasi sanguigni cosa che da quel momento renderà l'erezione impossibile. Ci si può chiedere se tali pratiche dolorose estirpino veramente il desiderio sessuale, quel che è certo è che i nāga-bābā sono temuti e hanno fama di individui collerici se non del tutto squilibrati dai quali è consigliabile stare alla larga. Le pratiche ascetiche estreme e lesioniste hanno origine antica poiché sono state proibite dal Buddha nel pali Vinaya-piṭaka 2.110 e da Kṛṣṇa nella Bhagavad-gitā 17.5-6: "Sappi che la determinazione degli uomini che praticano ascesi orribili non prescritte dalle scritture, dominati dall'ipocrisia e dall'egotismo, pieni di lussuria, attaccamento e rudezza, che tormentano gli elementi del loro corpo e anche me che dimoro in esso, è demoniaca"[12].

La composizione del Kāma-sūtra di Vātsyāyana (III sec. d.C.), il più antico e noto di una serie di trattati che elevano il piacere (kāma) a obiettivo umano (puruṣa-artha), precede di poco la nascita del tantrismo. Alcuni studiosi ritengono che le singole raffigurazioni erotiche di ninfe celesti (apsaras), di coppie impegnate in rapporti sessuali (maithuna) o di scene orgiastice (vyasana-utsava) che ornano i templi di Khajuraho (Madhya Pradesh) eretti dai re della dinastia Chandela tra il X e il XII sec. in piena epoca tantrica siano una sorta di manuale tantrico sinistro illustrato. Secondo altri studiosi le raffigurazioni erotiche che ornano i templi di Khajuraho sono riferibili a culti della fertilità oppure servono a proteggere i templi dai terremoti, dagli spiriti maligni e dai fulmini poichV Indra non scaglierebbe mai i suoi fulmini contro le apsaras che fanno parte della sua corte celeste. Anche nello Skanda-purāṇa Viṣṇu-khaṇḍa Puruṣottama-māhātmya 21.38 è detto che le immagini femminili erotiche proteggono i templi dai fulmini.

12 Bhagavad-gitā 17.5-6: aśāstra-vihitaṃ ghoraṃ tapyante ye tapo janāḥ, damba-ahaṃkāra-samyuktāḥ kāma-rāga-bala-anvitāḥ. karṣayantaḥ śarīrasthaṃ bhūta-grāma-acetatasaḥ, mām ca-eva-antaḥ śarīrasthaṃ tān viddhy-asura-niścayān.

Nel Kāma-sūtra 2 cap. 9 sono menzionati senza apparente condanna i rapporti i rapporti sessuali extra matrimoniali perfino orali (auparișṭaka) con mogli altrui, eunuchi o prostitute (svairiṇī leetteralmente donne indipendenti), con serve o schiave (paricārikā), mentre nell'Artha-śāstra 4.13.40, nella Manu-smṛti 11.174 e in altri dharma-śāstra tali tipi di rapporti sono fermamente condannati. Alcuni studiosi hanno notato che nei templi di Khajuraho le raffigurazioni di coppie sessualmente unite si trovano in punti del tempio strutturalmente deboli come alla congiunzione della slanciata cupola (vimāna) che simbolicamente rappresenta l'elemento architettonico maschile, con il largo e basso padiglione (maṇḍapa) che rappresenta l'elemento architettonico femminile. Tradizionalmente i templi erano costruiti in blocchi di pietra incastrati o tenuti da graffe metalliche senza l'uso di malte, le cupole erano a tholos e non si usavano gli archi. Per rendere la struttura stabile le mura dovevano essere spesse, le finestre piccole e le colonne delle sale tozze e ciò rendeva gli spazi coperti angusti paragonati alla mole del tempio.

Nella cultura indiana nulla è bello a meno che non sia ornato, l'ornamento è considerato auspicioso e protettivo. Come il nobile che è civile, colto, vestito e ornato si contrappone all'ignobile che è incivile, incolto, nudo e rozzo, così nella letteratura, nell'architettura e in ogni espressione artistica lo stile ornato e raffinato si contrappone grezzo e grossolano. Perciò fin dall'antichità i templi sono sempre stati ornati con profusione di immagini divinità femminili e maschili, singole o in coppia, di semi divinità (apsaras, gandharva, vidyādhara, ecc.), di coppie amorose (mithuna), di guardiani (dvāra-pāla) delle porta d'accesso al tempio o guardiane (dvāra-pālikā o sovente le personificazioni dei fiumi Ganga e Yamuna), di scene mitologiche che illustrano i miti delle itihāsa e dei purāṇa, di paurosi volti di mostri o leoni (kirti-mukha o siṃha-mukha), di figure composite di animali fantastici (vyāla e makara), di nani (bāhuka), di scene secolari e infine di esuberanti motivi geometrici o floreali. Qualche studioso visto che non un metro di superfice di alcuni templi manca di elementi decorativi, ha parlato di 'horror vacui'.

Si riteneva che i templi dovessero illustrare i tre mondi: il superiore (svarga-loka) con le divinità celesti (devatā) e le semi divinità (gaṇa-deva e upa-deva), il mondo terreno (bhū-loka) o mediano e il mondo inferiore (nāraka-loka o pātala) con i demoni (asura), le divinità serpentine (nāga) e gli esseri infernali. Anche se le numerose immagini di divinità esposte o no agli agenti atmosferici che ornano le pareti dei templi non sono ritualmente installate e non sono oggetto di culto diretto, a meno che non si trovino in cappelle secondarie, anch'esse in quanto immagini di divinità sono rispettate dai pii visitatori dei templi. Talvolta alcuni visitatori iniziano ad adorare alcune di queste immagini sacre decorative e se imitati da altri finiscono per stabilire una prassi che diventa 'obbligata' o quasi.

Rāmacandra Kaulācāra (X sec.) nel manuale di architettura sacra oriya Śilpa-prakāśa 1.391-392

afferma: "… come una casa senza moglie, come un divertimento senza una donna, così senza (l-attraente immagine) femminile, l'opera architettonica sarà deficente e non darà soddisfazione …"[13]. Nello stesso testo in 1.397-477 sono descritte in dettaglio sedici tipi di immagini ornamentali femminili o sura-sundarī: alasā (indolente o graziosa), toraṇā (in attesa alla porta), mugdhā (innocente), māninī (offesa), ḍāla-mālikā (che afferra il ramo di un albero), padma-gandha (che odora un fiore di loto), darpaṇā (che si specchia), vinyāsādhyāna-karṣitā (pensierosa), ketakī-bharaṇā (ornata di fiori Ketakī o kewda), mātṛ-mūrti (della madre col bambino), cāmarā (che regge il ventaglio di coda di yak), guṇṭhanā (che si nasconde per l'imbarazzo), nartakī (danzatrice), śuka-sārikā (che gioca con un pappagallo), nūpura-pādikā (che si sta mettendo o togliendo una cavigliera) e mardalā (suonatrice di tamburo). Oltre venticinque tipi di sura-sundarī sono anche descritti nel manuale del XI sec. Kṣira-arṇava cap. I e XXII.

D. G. White in "Kiss of the yogini" (2006) in base al sostegno che i Chandela offrivano alle tradizioni śaiva e śākta sinistre e ha rilevato che anche i principali pannelli con scene di rapporti sessuali che ornano i templi di Khajuraho in realtà illustrano il kāmakalā-yantra descritto nel Yoginī-hṛdaya cap. 2, nel Nityāṣoḍaśika-arṇava cap. 4 e in vari altri manuali tantrici. Le coppie impegnate in tali scene rappresenterebbero quindi yogin e yoginī dediti al maithuna, il più importante rito tantrico sinistro. Più chiaramente degli asceti dediti al maithuna con delle yoginī sono raffigurati nel tempio di Khicakeśvarī Devī a Khiching (Mayurbhanji, Odisha) del VIII sec., di Śiva-Rāmeśvara del IX sec. e di Śiva-Brahmeśvara a Bhuvaneshvara (Odisha) del IX sec., di Śiva-Dakṣeśvara a Banpur (Khordha, Odisha) del XII sec., di Sūrya a Konarka (Puri, Odisha) del XIII sec. e in altri templi in Odisha.

Il kāmakalā-yantra è composto da due triangoli (tri-koṇa) equilateri sovrapposti che formano una stella a sei punte disegnata all'interno di un cerchio a sua volta compreso nel classico quadrato (caturaśra) con una porta per lato. Come in altri yantra, il triangolo interno con l'apice volto verso l'alto detto kalā rappresenta Śiva mentre il triangolo con l'apice volto verso il basso detto kāma, rappresenta Śakti e la loro sovrapposizione indica l'unione estatica di Śakti e Śiva. In particolare i pannelli dei templi di Khajuraho che raffigurano una coppia unita in maithuna affiancati da due donne rappresentano l'unione di Śakti e Śiva attraverso la suṣumṇā-nāḍī affiancata dalla īḍā-nāḍī e dalla piṅgalā-nāḍī. Come tutti gli yantra, anche il kāmakāla-yantra è inscritto di mantra o bīja-mantra sillabici. All'apice del triangolo kalā volto in alto c'è la vocale a, prima lettera dell'alfabeto sanskrito che rappresenta il Sole e il volto della Śakti. All'apice del triangolo kāma volto in basso c'è la consonante ha, ultima lettera dell'alfabeto che rappresenta la yoni della Śakti. Ai due angoli alla base del triangolo kalā ci sono due aspirate ḥ (visarga) che

13 Śilpa-prakāśa 1.391-392: … vinā nārīṃ yathā vāsaḥ vinā nārīṃ yathā krīḍā. vinā lalanāṃ hīnaṃ ca jāyate śilpaṃ niṣphalam, …

rappresentano i due seni della Śakti, il fuoco e la Luna. Al centro del kāmakalā-yantra si trova il bīja-mantra īṃ della Śakti formato dalla vocale ī unita alla nasale ṃ (anuśvara) che rappresenta Śiva. In base a una interpretazione ecumenica, ai tre angoli del triangolo con l'apice volto in basso stanno le tre forme di Mahādevī dette Mahā-lakṣmī, Māhā-kālī e Mahā-sarasvatī mentre ai tre angoli del triangolo con l'apice volto l'alto sta la tri-mūrti Brahmā, Viṣṇu e Śiva.
Come il cakra che in origine era un simbolo vedico solare e della ruota del tempo poi adottato dai buddhisti come la ruota del dharma avviata dal Buddha detto per l'appunto Cakra-vartin, così uno yantra carico di significati simbolici come il kāmakalā-yantra non poteva essere ignorato dalle altre tradizioni. La tradizione śakta śrī-vidyā si è appropriata del kāmakalā-yantra, nel Lalitāsahasranāma-stotra 322 uno dei nomi di Lalitā-Tripurasundarī è colei la cui forma è il kāmakalā-yantra (Kāmakalā-rūpā). I vaiṣṇava lo hanno identificato con Viṣṇu o con il disco (cakra) la sua principale arma personale detta sudarśana-cakra.
Dall'epoca Gupta nei templi di Udayagiri (Vidisha, Madhya Pradesh), Deogarh (Lalitpur, Uttar Pradesh) e di altre localita, talvolta Viṣṇu è affiancato dalle personificazioni antropomorfe maschili delle sue armi (āyudha-puruṣa) come il sudarśana-cakra, la spada (khadga), il vessillo (dhvaja) e femminili (āyudha-strī) come la mazza Kaumodakī o Gadā Devī. Tutte le armi delle divinità (astra) come il disco sudarśana di Viṣṇu, il tridente triśūla o l'arco pināka o ājagava di Siva e il tridente di Devī, il fulmine vajra di Indra, ecc. sono cariche della loro potenza ma soltanto le armi di Viṣṇu sono state raffigurate in forma antropomorfa.
Tra le personificazioni delle armi di Viṣṇu il sudarśana-puruṣa descritto nel Viṣṇudharmottara-purāṇa 3.85.13-14 è l'unico adorato in templi a lui esclusivamente dedicati come quello che si trova all'interno del complesso templare di Viṣṇu-Varadarāja a Kanchipuram (Tamil Nadu) risalente al XVI sec. Nei manuali di haṭha-yoga lo yantra dei due triangoli sovrapposti come la stella di Davide inscritto nella corolla di un loto di dodici petali è chiamato ṣaṭkoṇa-cakra (cakra della stella a sei angoli o punte) e rappresenta il cakra del cuore (anāhaṭa-cakra), una delle tappe (cakra) nel percorso yogico di risalita della kuṇḍalinī-śakti lungo la suṣumṇā-nādī.
Oltre che i templi di Khajuraho, numerose immagini erotiche di singole apsaras o cortigiane o di coppie unite nel maithuna ornano molti templi in tutta l'India in particolare in Odisha. Nel solo tempio di Sūrya a Konarka (Puri, Odisha) risalente al XIII sec. le immagini erotiche sono situate in ogni parete e recesso e sono molto più numerose di quelle che si trovano in tutti i templi di Khajuraho messi insieme nei quali, si calcola che le immagini erotiche non superino il 10% del totale.
Tra i più importanti templi indiani ornati con immagini erotiche anche se non sempre in buono stato di conservazione, si può citare il tempio Hucchappaya Maṭha risalente al VI sec. a Aihole

(Bagalkot, Karnataka), il complesso templare della collina Mahākūṭa a Babami (Bagalkot, Karnataka) risalente al VI-VIII sec., il tempio di Śiva-Markaṇḍeśvara a Chamorshi (Gachiroli, Maharastra) dell'VIII sec., di Devī-Limbojimātā a Delmal (Mehsana, Gujarat) del X sec., di Śiva a Padavali (Morena, Madhya Pradesh) del X sec., di Śiva-Bhanddeva a Ramgarh (Kota, Rajasthan) del X-XIII sec., del tempio jaina di Sachiyamātā a Osian (Jhodpur, Rajasthan) del X sec., di Devī-Ambikāmātā a Jagat (Udaipur, Rajasthan) del X sec., di Śiva-Piṅgaleśvara e di Madana-Kamadeva a Karara (Guwahati, Assam) del X sec., di Śiva-Kalleśvara a Bagali (Devangere, Karnataka) del X sec., di Bhoran Dev e di Dulha Dev (ambedue forme di Śiva-Bhairava) a Kavardha (Kabirdham, Chattisgarh) dell'XI sec., di Śiva-Tripurantakeśvara a Balligavi (Shimoga, Karnataka) del XI sec., di Śiva-Liṅgarāja, di Śiva-Mukteśvara e di Devī-Rājarāṇī a Bhuvaneshvara (Odisha) dell'XI sec., il pozzo Rāṇī ki Vav a Patan (Gujarat) dell'XI sec., il tempio di Śiva-Nīlakaṇṭha a Sunak (Baroda, Gujarat) del XII sec., di Kṛṣṇa-Jagannātha a Puri (Odisha) del XII sec., di Sūrya a Modhera (Gujarat) del XII sec., di Śiva-Kedareśvara a Halebidu (Hassan, Karnataka) del XIII sec., di Viṣṇu-Chennakeśava a Somanathapura (Karnataka) del XIII sec., il tempio di Gaṇeśa Jala Vināyaka a Chobar (Nepal, Katmandu) del XIV sec., i templi jaina di Ādinātha e Chaumukha a Ranakpur (Pali, Rajasthan) del XV sec., di Śiva-Virupakṣa ad Hampi (Ballari, Karnataka) del XV sec., di Viṣṇu-Raṅganātha a Gandikota (Kadapa, Andhra Pradesh) del XV sec., di Viṣṇu-Śrīraṅganātha (Tricy, Tamil Nadu) del XVI sec. e di Devī-Minakṣī a Madurai (Tamil Nadu) del XVI sec., di Viṣṇu-Śāraṅgapānīn a Kumbhakonan (Tamil Nadu) del XVI sec. Ma l'elenco sarebbe stato molto più lungo se il tempo, le intemperie, il vandalismo e le distruzioni non l'avessero ridotto.

Nell'antichità in India l'essere vestiti era un privilegio e un dovere che spettava ai membri dei quattro varṇa. Ogni espressione dell'arte indiana seguiva i dettami di raffinate teorie estetiche che culminavano nell'esperienza del piacere erotico (śṛṇgāra-rasa). Perciò l'erotismo delle sculture femminili che ornano i templi evidenziato dalle nudità e dalle loro pose ammiccanti e l'esaltazione estetica del corpo femminile che contraddistingue tanta letteratura sanskrita (kāvya) non erano che licenze artistiche e poetiche poiché nei dharma-śāstra la nudità era proibita alle donne e agli uomini civili. Una delle principali qualità delle donne virtuose era la modestia (hrī) che si manifestava nell'auto imposta clausura e sottrazione allo sguardo di tutti eccetto il marito. Nel Mahābhārata Vana-parvan cap. 61 Draupadī è imbarazzata e incollerita quando Duḥśāsana la trascina seminuda alla corte di Dhṛtarastra. La nudità era ammessa solo ai bambini fino ai 5-6 anni, ad alcuni tipi asceti śaiva nāgā e ai monaci jaina dig-ambara. Solo rarissime donne ascete considerate avadhūtī (oltre le norme) come la vīra-śaiva Akkā Mahādevī (XII sec.) e la sufi-śaiva kashmira Lalleśvarī (XIV sec.) si permisero di vagare nude, tuttavia per non imbarazzare i pii hindū, esse sono immancabilmente raffigurate con una lunga capigliatura

che le riveste.
Si evince dal gran numero di immagini e sculture che fino all'invasione islamica gli uomini nell'India del centro e del Sud dovuto al clima tropicale ed equatoriale normalmente coprivano la parte inferiore del corpo con il telo bianco di cotone (antarīya-vastra) che avvolge i fianchi, oppure nel caso del sakaccha (hindī dhoṭī) lungo quasi sei metri senza cuciture o bottoni con una estremità che viene fissato davanti sul ventre mentre l'altra passa tra le gambe e si fissa dietro la schiena con cinque pieghe (paṅca-kacchā). Per le spalle bastava uno scialle (uttarīya-vastra, adhīvāsa o prāvaraṇa). Le donne indossavano una sottoveste (coṭī), il corpetto (stana-paṭṭa, kaṅcuka, hindī cholī) o una stretta fascia al seno detta kucha-bandha e un lungo telo di cotone o di seta colorato (antarīya-vastra, hindī sārī) che poteva essere indossato come una gonna e che passando sopra una spalla poteva coprire anche la parte superiore del corpo e il capo o passare tra le gambe come il dhoṭī degli uomini. Altrimenti le donne indossavano come gli uomini una gonna lunga (samantaka, hindī gāgrā o leheṅgā), dei pantaloni aderenti (hindī churidar), il corpetto e il velo (pallavikā o upavasana, hindī dupaṭṭā, odhnī o chunrī).
Esempi dell'abbigliamento di uomini e donne sono il rilievo risalente al I sec. a.C. che raffigura marito e moglie (dampati) affiancati e ambedue a petto nudo nella grotta nr. 8 a Karla (Lonavala, Maharastra) e i tanti uomini e donne di ogni varṇa e professione (jāti) raffigurati nelle sculture che ornano gli stūpa di Sanchi (Bhopal, Madhya Pradesh), Bhahrut (Satna, Madhya Pradesh), Sanchi risalenti dal III sec. al I sec. a.C. e altri e negli affreschi delle grotte 1-2 e 16-17 di Ajanta (Aurangabad, Maharastra) risalenti dal IV al VI sec. d.C. Un caso particolare riguarda il Kerala dove per tradizione le donne coprivano solo la parte inferiore del corpo con un telo in vita detto luṅgi o una gonna detta kasavu. Questa usanza è sopravissuta fino alla metà del XIX sec. quando a Travancore un gruppo di missionari cattolici e protestanti se ne lamentarono con gli amministratori inglesi e ottennero che in Kerala alle donne fosse proibito andare in giro a petto nudo. Questa norma sull'abbigliamento femminile all'inizio osteggiato dalle donne stesse, fu alla fine accettato.
Gli indiani assorbirono dai mussulmani e più tardi dai missionari cristiani l'idea che gli uomini e sopratutto le donne dovevano coprire il loro corpo e introdussero la segregazione (persiano pardah) delle donne, in precedenza sconosciuta in India. É noto che gli inglesi erano molto imbarazzati dalle sculture erotiche che ornano i templi di Khajuraho (Madhya Pradesh) scoperti per caso nel 1838 dal capitano T.S. Burt. A causa delle devastazioni e saccheggi causati dal primo sultano di Delhi Qutuddin Aybak (1150-1210) nel 1202 e dal successore sultano Sikandar Lodi (?-1517) nel 1495 che sconfissero i regnanti hindū della dinastia Chandela, i templi di Khajuraho caddero in rovina e furono dimenticati. Per fortuna, quando M.K. Gandhi che considerava volgari

le sculture erotiche che li ornavano, espresse il desiderio che fossero coperte, R. Tagore intervenne nel dibattito e alla fine l'idea fu accantonata.
Naturalmente le divinità e le semi divinità maschili e femminili hindū e buddhiste erano vestite e ornate collane, bracciali, cavigliere, orecchini, cinture, ecc. come gli uomini e le donne nobili del loro tempo. Solo Mahāvīra, gli altri tīrthāṅkara e gli asceti ājīvaka sono rappresentati nudi, in piedi o seduti a gambe incrociate (padma-āsana) non le altre semi divinità jaina. Il Buddha è raffigurato sempre vestito con una tunica come i suoi monaci, seduto in padma-āsana, in piedi o disteso. Tra le divinità hindū sono rappresentati nudi solo il Kṛṣṇa bambino (Bāla-gopāla) oggetto di culto particolare nella tradizione vaiṣṇava di Vallabha (XVI sec.) Nelle tradizioni śākta Kālī e altre Devī irate, alcune yoginī e mātṛkā sono rappresentate nude o seminude. Il varṇa e la ricchezza degli uomini e delle donne era distinguibile dal tipo di vestiti che indossavano oltre che dagli ornamenti, dai copricapi e dalle acconciature (dhammilla) dei capelli.
Nei portali (toraṇa) d'accesso agli stūpa, nei monasteri (vihāra) rupestri e nelle sale colonnate di refezione, assemblea e culto (caitya) buddhiste e jaina a Mathura (Uttar Pradesh), a Nagarjunakonda (Guntur, Andhra Pradesh), Khandagiri, Lalitagiri, Udayagiri e Ratnagiri (Bhubaneshara, Odisha) e in altre località, si trovano spesso raffigurazioni di ninfe arboricole (sālabhaṅjikā e yakṣinī) o di coppie (mithuna) presumibilmente di sposi in atteggiamenti affettuosi. Si trovano anche le raffigurazioni materne o sensuali di Yaśodharā, Haritī, Lakṣmī e Durgā, di donne nobili, comuni e schiave generalmente con la sola parte inferiore del corpo coperta da fini veli. A Chandraketugarh (24 Pargana, Bengala) sono state trovate numerose immagini femminili di terracotta risalenti all'epoca Sunga e Kushana (dal II sec. a.C. al III sec. d.C.) di probabili divinità femminili o nobildonne e di coppie in atteggiamenti amorosi.
Tutte le caratteristiche delle immagini sacre delle divinità hindū sia di quelle adorate negli altari principali dei templi che di quelle che ne ornano le pareti come le misure e proporzioni del corpo, le pose che assumono, le vesti e i gioielli che indossano, gli oggetti che reggono con le mani, ecc., sono codificate nei manuali di iconografia, di architettura templare (śilpa-śāstra) e di pittura (citra-vidyā). L'arte Indiana più che altrove e più a lungo che altrove ha avuto nella quasi totalità dei casi significati religiosi filosofici. L'artista indiano non cercava di rivaleggiare con la natura, il suo obiettivo era di esprimere l'essenziale tramite simboli o di migliorare la natura piuttosto che riprodurla esattamente, non serve una foto di ciò che è già esistente.
Le caratteristiche delle immagini sacre delle divinità non erano frutto della libera creatività dello scultore-artigiano o artista (śilpin), erano basate su forme e misure canoniche indicate nei manuali di iconografia su cui egli prima di iniziare a realizzarle doveva meditare e visualizzare nel cuore come uno yogin. Il processo di visualizzazione mentale è detto bhāvanā dalla radice

verbale bhū essere e vikalpa dalla radice klṛt divenire, creare. Come ogni altra anche la professione dello scultore di immagini sacre era ereditaria.
Per poter realizzare l'immagine sacra di una divinità lo scultore doveva conoscere i principi dell'ordine universale basati sulle misure regolari dello spazio e del tempo. La conoscenza della misura (māna) dello spazio era fondamentale nelle arti plastiche (scultura e pittura) e nell'architettura così come la conoscenza della misura del tempo (tāla) era fondamentale nella musica e nella danza e la conoscenza del metro (chandas) era fondamentale nella recitazione degli inni vedici e nella composizione delle opere sanskrite (kāvya). La realizzazione dell'immagine sacra di una divinità era un processo di dare forma al senza forma e qualità. Nella Vastusūtra-upaniṣad 5.29 è detto che la forma (della divinità) proviene dall'informe (arūpād-rūpaṃ) ossia dall'impersonale Brahman.
Nei manuali le immagini sacre delle divinità, delle semi divinità e degli esseri umani hanno misure e proporzioni diverse. In altezza la divinità maschile misura nove unità (tāla) mentre la divinità femminile ne misura otto. Il tāla è la misura dalla punta dell'indice al polso o dal mento all'attaccatura dei capelli sulla fonte. L'ampiezza delle spalle misura tre tāla, la distanza fra i capezzoli due tāla e la lunghezza delle braccia allargate è di nuovo di nove tāla o 108 aṅgula cosicché la divinità con le braccia aperte è contenuta in un diagramma quadrato come l'uomo di Vitruvio. Il tāla è diviso in dodici aṅgula (dita), l'aṅgula è suddiviso in otto yava (chicchi di grano) ognuno dei quali si divide in otto yūka (pidocchi) unità con la quale si misurano le più piccole parti del corpo. Nel Viṣṇudharmottara-purāṇa 3.38.7-8 è detto che il corpo delle divinità (benigne) non ha peli (loma-varjita), dimostrano sedici anni (dvir-aṣṭa-varṣa), hanno il volto sereno (prasanna-vadana) e lo sguardo sorridente (smita-dṛṣṭa).
Le raffigurazione delle divinità sono concettuali più che realistiche, non sono anatomicamente accurate. In base all'ideale estetico della bellezza femminile paragonato alla circonferenza del fico sacro (nyagrodha-parimaṇḍalatā), le immagini sacre delle divinità e delle semi divinità femminili, eccetto le irate, sono giovani e sensuali, hanno seni floridi e perfettamente emisferici, addome sottile e fianchi larghi in modo da apparire come dee della fecondità.
Concesso che in origine le sculture greche fossero colorate non come appaiono oggi, le sculture indiane sono ben diverse dall'ideale occidentale della scultura classica greca come la nuda Venere di Milo di Alessandro di Antiochia (IV sec. a.C.) scolpita in freddo e lucido marmo bianco. Le sculture greche sono anatomicamente perfette ma mancano di vita e calore, le femminili esprimono una sensualità anestetizzata. Le raffigurazioni pittoriche e le sculture delle divinità maschili e femminili indiane in granito, arenaria o bronzo seguono un ideale di bellezza estetica diverso, non mostrano peli, vene, muscoli o tendini e, sopratutto le femminili sono cariche di

calda e provocante sensualità che risalta ancor più nelle moderne raffigurazioni stampate, nelle pubblicità e nei calendari. Anche se raffigurate nude o seminude le divinità femminili non sono mai prive di ornamenti. Il corpo nudo privo di ornamenti è considerato crudo, volgare, non bello. Per quanto riguarda le raffigurazioni di uomini e donne mortali i manuali ne elencano cinque diversi prototipi.

Per avere una idea della grazia delle ninfe celesti (apsaras e yakṣinī) basti osservare la scultura detta Didarganj Yakṣī del I sec. d.C. oggi esposta nello State Museum di Patna (Bihar) o le yakṣī che ornavano le colonne del recinto dello stūpa di Bharhut (Madhya Pradesh) del I sec. a.C. esposte nell'Indian Museum a Kolkata (Bengala) e quelle che ornavano la palizzata dello stūpa di Sanghol (Fatehgarh, Punjab) del II sec. d.C. oggi nel museo di Sanghol. La Gyaraspur Yakṣinī del X sec. d.C. esposta nel museo archeologico di Gwalior oltre alle voluttuose apsaras e sura-sundarī che ornano i templi della dinastia Chandela di Khajuraho (Madhya Pradesh) del X–XII sec., Shilahara di Śiva-kopeśvara a Khidrapur (Kolhapur, Maharastra) del XII sec., Hoysala di Viṣṇu-Chennakeśava a Belur (Hassan, Karnataka) del XII sec., Kakatiya di Śiva-Rāmaliṅgeśvara Ramappa a Palampet (Mulugu, Telangana) del XIII sec. e altri.

Kālidāsa (V sec.) nel Megha-dūta Uttara-megha 22 così descrive una yakṣī: "É longilinea, di carnagione scura, ha denti minuti, labbra rosse come il maturo frutto bimba, addome sottile, occhi di cerbiatto impaurito, ombelico profondo, ha il passo lento a causa dei larghi fianchi, è leggermente piegata dal peso del seno e potrebbe essere il miglior esempio di donna creata"[14].

Pare che le giovani e attraenti yaksī fossero raffigurate nei portali (toraṇa) di accesso e all'esterno nei recinti circolari (vedika) degli stūpa buddhisti così che i devoti che vi fossero entrati avrebbero dovuto simbolicamente oltrepassare il mondo delle forme e delle passioni o adorare girando rispettosamente intorno all'ultramondano e astratto stūpa.

Anche le immagini di Devī, Lakṣmī, Pārvatī e altre divinità femminili che sono adorate nel garbha-gṛha o che ornano i templi erano spesso raffigurate nel pieno della loro giovinezza e a seno nudo come le apsaras e le yakṣinī. Nel Ṛg-veda 10.10.4 si parla di ninfe delle acque (āpyā yoṣās) e Yaska nel Nirukta 5.13 afferma che il termine apsaras deriva da ap-sāriṇī indicando le ninfe che si muovono tra le acque. Nel Mahābhārata Ādi-parvan 16.36 Sūta rivela: "(L'apsaras) non invecchia e non muore, ha forme incantevoli, fianchi larghi e seni pesanti, il mortale (l'uomo) che la vede impazzisce (di passione)"[15]. Aśvaghoṣa (II sec. d.C.) nel Sundarānanda 10.19-57 narra che il Buddha per distogliere dalla mente del cugino-monaco Nanda il ricordo della giovane e bella

14 Megha-dūta Uttara-megha 22: tanvī śyāmā śikharī-daśanā pakva-bimba-adharoṣṭhī, madhye kṣāmā cakita-hariṇī-prekṣaṇā nimna-nābhi śroṇī-bhārād-alasa-gamanā stoka-namrā stanābhyāṃ yā tatra syād yuvatī-viṣaye sṛśṭir-ādya-eva dhātuḥ.

15 Mahābhārata Ādi-parvan 16.36: ajara-amarāṣ-cāru-rūpāḥ pīna-śroṇi-paya-udarāḥ, yāsāṃ saṃdarśanān martya unmatta iva-abhavat.

moglie dalla quale voleva tornare abbandonando il monastero gli fece vedere le apsaras della corte di Indra incomparabilmente più belle ed erano pur sempre bellezze materiali. In questo modo Nanda perse ogni interesse per la moglie.
Se la nudità o semi nudità delle Devī materne e delle apsaras era di buon auspicio e ispiratrice di fertilità e piacere, la totale nudità di Kālī e delle altre Devī irate e sceletriche, delle ḍākinī, delle mātṛkā e delle yoginī non è auspiciosa né feconda, piuttosto segnala la loro aggressività e distruttività. Nel Bhāgavata-purāṇa 10 cap. 63 e nel Viṣṇu-purāṇa 5 cap. 33 è narrato che la vecchia e sgraziata dea Koṭarā o Kotāvī si denuda di fronte a Kṛṣṇa nel tentativo senza peraltro di successo, di salvare il figlio Bāṇa-asura dalla collera di Kṛṣṇa. Sārala Dāsa (XV sec.) nell'oriya Caṇḍī-purāṇa narra che il demone bufalo Mahiṣāsura fu alla fine ucciso dopo molti tentativi da Caṇḍī (Durgā) confondendolo mostrandosi a lui nuda.
Anche nel buddhismo la bhakti per il Buddha è presente fin dall'antichità. Nelle biografie del Buddha l'atteggiamento del suo discepolo Nanda nei suoi confronti è di affettuosa devozione che va oltre il rispetto dovuto al guru. La bhakti, il culto delle immagini sacre del Buddha e la pratica della recitazione dei suoi nomi-mantra sono già presenti nel Mahāvairocaṇa-sūtra, nel Karaṇḍavyūha-sūtra, nel Suvarṇaprabhāsa-sūtra, nel Bhaiṣajaguru-sūtra e nel Maṅjuśrīmūlakalpa-sūtra tutti risalenti tra il IV e il V sec. d.C. Solo più tardi nella tradizione buddhista mahāyana chan cinese e zen giapponese, la figura del Buddha e del guru ad un certo punto vengono considerate ostacoli sul cammino dell'illuminazione del discepolo. Al monaco cinese chan Linji yixuan (IX sec.) è attribuita la celebre frase: "Se incontri il Buddha, uccidilo".
In origine il Buddha aveva ordinato ai monaci di elemosinare il loro cibo e di insegnare il dharma buddhista predicando spostandosi di città in città. In alcuni sutta in pali il Buddha ingiunge ai discepoli che il monaco deve dormire sotto un diverso albero ogni notte. Più tardi notando i disagi sopportati dai monaci nei quattro mesi delle piogge monsoniche con i fiumi in piena e le strade impraticabili, permise ai monaci di sostare in capanni (vāṭikā) nei pressi delle città. Nel Vinaya-piṭaka Chulla-vagga cap. 6 è descritto in dettaglio la prima di queste strutture di accoglienza eretta a Jetavana nei pressi di Shravasti (Devipatan, Uttar Pradesh). Si trattava di una capanno di legno dal tetto di paglia di forma rettangolare con un cortile centrale ai quattro lati del quale si trovavano delle piccole camere singole usate dai monaci più anziani.
Gradualmente Dal III-II sec. a.C., gli originali capanni in legno e paglia si trasformarono in monasteri (vihāra) con numerose celle e sale colonnate per le assemblee, la refezione, lo studio e sale per il culto (caitya) erette all'aperto in mattoni o blocchi di pietra come a Sanchi (Bhopal, Madhya Pradesh) o scavate nelle pareti di roccia di insenature come ad Ajanta (Maharastra). I più antichi vihāra e caitya rupestri riproducono all'interno le pareti e le travi di legno adibite al

sostegno del tetto dei primi capanni. Sul fondo dei caitya si trovava l'abside con lo stūpa-reliquario circolare sormontatato dall'ombrello (chatra) simbolo regale. I vihāra e i caitya theravāda più antichi erano spogli e mancavano dell'immagine sacra di culto del Buddha ma dal II sec. a.C. cominciarono ad introdurla situandola su di un altare in una camera nel fondo dei vihāra e addossata allo stūpa absidale nel fondo dei caitya. Da quell'epoca i vihāra si arricchiscono di padiglioni, verande e ambienti di servizio: aule, magazzini, laboratori, cucine, lavanderie, bagni, cisterne, ecc. Dal VI al XII sec. d.C. i caitya e i vihāra mahāyāna alloggiano oltre all'altare principale vari altri altari secondari con le immagini sacre dei bodhisattva tantrici maschili e femminili disposti in cerchio (maṇḍala).

I più antichi reperti archeologici buddhisti risalgono all'epoca maurya (dal IV al II sec. a.C.) Secondo il pali Mahāparinibbāna-sutta, alla morte del Buddha avvenuta nel VI sec. a.C. a Kushinagar (Uttar Pradesh) i discepoli disposero del suo cadavere come quello di un grande re (cakravartin), quindi fu cremato e le sue ceneri, trattate come reliquie, furono divise in otto parti e affidate ad altrettanti regni detti mahājana-pada che all'epoca governavano l'India del Nord e del centro. In accordo alla dottrina buddhista quando un Buddha muore e realizza la piena e definitiva estinzione (pari-nirvāṇa) il corpo materiale che abbandona non ha alcun valore ma alla morte del Buddha i monaci attribuirono alle reliquie un grande valore salvifico esaltato nei testi poi composti. Nel pali Mahāvaṃsa 17.3 poema-cronaca dello Shri Lanka risalente al V sec. a.C. è detto che vedere le reliquie del Buddha è come vedere il Buddha stesso e in 17.43-45 sono elencati i miracoli compiuti dalla reliquie del dente di Buddha trasferito dal II sec. a.C. nel grande Abhayagiri-stūpa a Anuradhapura (Shri Lanka).

Nelle otto capitali di ognuno di questi regni vennero eretti i primi otto stūpa eretti per il culto e la conservazione delle reliquie del Buddha. Secondo altre fonti i primi otto stūpa furono eretti nelle otto principali località legate alla vita del Buddha e alla sua predicazione dalla nascita a Lumbini (Rupandehi, Nepal), alla scomparsa a Kushinagara (Uttar Pradesh). Gli studiosi non hanno ancora identificato unanimamente alcune delle otto capitali dei regni e dei luoghi della vita del Buddha il che rende difficile la scoperta degli otto originali stūpa che probabilmente erano anche di modeste dimensioni. Nei testi mahāyāna sono elencati tre tipi di stūpa legati al Buddha storico: quelli contenenti frammenti dei suoi resti mortali (śārīrika): denti, capelli, unghie, cenere della pira funebre, ossa carbonizzate, ecc., quelli contenenti oggetti da lui usati o appartenuti (paribhāṣika): pezzi di tunica, la ciotola, il seggio, i sandali, ecc., e quelli eretti nei luoghi legati alla sua vita (uddeśika).

Secondo la tradizione, Aśoka (III sec. a.C.) per diffondere ulteriormente il dharma buddhista recuperò le reliquie dai primi otto stūpa e le divise in decine di migliaia di parti che tumulò in

altrettanti stūpa da lui fatti erigere in tutta l'India. In una iscrizione in caratteri brahmi sull'urna trovata alla base dello stūpa di Piprahwa (Siddharthnagar, Uttar Pradesh) risalente al V sec. a.C. è detto che la stessa contiene parte delle originali reliquie del Buddha. Antichi e preziosi reliquiari sono stati trovati alla base dello stūpa di Bhattiprolu a Guntur (Andra Pradesh) risalente al III-II sec. a.C. e dello stūpa 2 a Bimaran (Jalalabad, Afghanistan) risalente al I sec. a.C. Altri antichi e importanti stūpa che si trovano nello Shri Lanka sono il Mahiyangana-stūpa a Badulla (Uva), il Jetavanaramaya-stūpa e il Ruwanwelisaya-stūpa ad Anuradhapura tutti risalenti dal III al II sec. a.C. circa.

Gli stūpa più antichi erano praticamente formati da un tumulo emisferico chiamato uovo (aṇḍa) eretto sopra un tamburo circolare o quadrato (medhi). Sulla sommità dell'aṇḍa si trovavano tre, sette o nove ombrelli (chatravālī) sovrapposti, di circonferenza decrescente e infilati in un palo (yaṣṭi) che rappresentavano i livelli dell'illuminazione o gli stati di coscienza dall'inferiore grossolano al superiore. Attorno allo stūpa correva una via pavimentata usata dai fedeli per le circoambulazioni (pradakṣina-patha) rituali contenuta da una recinzione di assi di legno o di pietra anch'essa circolare (vedika). Sulla recinzione nelle quattro direzioni si aprivano quattro portali (toraṇa) di accesso allo stūpa. Notevoli sono le statue e i rilievi che si trovano sui toraṇa e sul medhi degl stūpa di Sanchi (Bhopal, Madhya, Pradesh), di Amaravati (Guntur, Andhra Pradesh) e di Bharhut (Satna, Madhya Pradesh) risalenti al II-III sec. d.C. Alcuni studiosi affermano che lo stūpa e la sua pianta è l'archetipo del tempio hindū, dei maṇḍala e yantra tantrici buddhisti e hindū. Altri non ne sono convinti in particolare per gli stūpa più antichi di tipo emisferico a causa dell'assenza di evidenze testuali sulla relazione tra l'architettura delle strutture sacre buddhiste e i modelli geometrici cosmici o tantrici-mandalici fino almeno al VI sec. d.C.

Nelle statue e nei rilievi che illustrano le vite del Buddha ispirate alle storie dei Jātaka che ornano gli stūpa di Sanchi, di Amaravati, di Bharhut e altri, il Buddha non è mai raffigurato in forma umana. In essi è rappresentato da un elefantino (gaja) come apparve in sogno alla madre Śuddhodana, da un leone (siṃha) poiché era figlio di re, da un fico sacro (nyagrodha) o albero bodhi sotto il quale ottenne l'illuminazione a Bodhgaya (Bihar), dalla ruota (cakra) del dharma, da un cervo (mṛga) a significare il primo sermone nel parco dei cervi a Sarnath (Varanasi, Uttar Pradesh), dalle sue sole impronte dei piedi (caraṇa-cihna) o anche da un trono vuoto (rikta-siṃhāsana) a significare l'annullamento nel nirvāṇa. L'idea che la divinità o un guru scomparso possa essere adorato nella rappresentazione convessa o concava delle impronte dei suoi piedi scolpite nella pietra si è presto trasferita anche nel jainismo e nell'hinduismo dove è tuttora usata. Non c'è alcuna evidenza testuale diretta dell'interdizione della raffigurazione del Buddha

ma il fatto che non siano emerse evidenze archeologiche della sua raffigurazionmne antropomorfa risalenti ai primi secoli del buddhismo indica che in ogni caso non era permessa.
Nel pali Cullavagga 6.3.2 è detto che i caitya e i vihāra devono essere decorati solo con rampicanti e fiori, non con figure animali o antropomorfe. Secondo A. Foucher in "L'art greco-bouddhique du Gandhara" (1905), qualche secolo dopo la sua scomparsa, per favorire la diffusione del dharma buddhista dal II sec. a.C. il Buddha comincia ad essere raffigurato in forma umana nei pannelli che ornano gli stūpa e i vihāra hinayāna e poi mahāyāna in Gandhara (Afghanistan-Pakistan) conquistato da Alessandro Magno nel IV sec. a.C. La caratteristica peculiare dell'arte buddhista del Gandhara è che il Buddha assume la forma ellenizzata di Apollo con baffi, capelli fluenti e vestito con un chitone. Diversamente, secondo A.K. Coomarasvami in "The origin of the Buddha image" (1927), le prime immagini del Buddha scolpite in arenaria rossa appaiono contemporanreamente nel II sec. a.C. nel Gandhara e a Mathura (Uttar Pradesh), un'importante centro buddhista nella valle della Ganga.
L'arte statuaria buddhista di Mathura è invece ispirata alle precedenti immagini degli yakṣa e del loro re Kuvera risalenti al IV-III sec. a.C. oggi esposte nel Mathura Archeological Museum. Qualche secolo più tardi avvenne il passaggio dalla raffigurazione ornamentale negli stūpa e nei vihāra degli episodi della vita del Buddha, al culto della sua immagine antropomorfa idealizzata e sovraumana in un caitya. L'arte della raffigurazione statuaria del Buddha raggiunge l'apice a Mathura in epoca Kushana (I-VI sec. d.C.) mentre la raffigurazione pittorica delle storie dei Jātaka culmina negli affreschi che ornano le pareti di alcuni caitya di Ajanta (Aurangabad, Maharastra) risalenti dal IV al VI sec. d.C. Tuttavia lo stūpa contenente le reliquie del Buddha ha sempre goduto di una maggiore considerazione e venerazione rispetto all'immagine sacra del Buddha presente sull'altare nel fondo dei caitya.
A Śaṅkara (VIII sec.), il fondatore dell'advaita-vedānta-darśana, è tradizionalmente attribuita anche l'introduzione del culto smārta o misto vedico e tantrico di tipo destro detto paṅcāyatana-pūjā del gruppo delle cinque divinità: Śiva, Devī, Viṣṇu, Gaṇeśa e Sūrya (o Skanda) che è un probabile tentativo di risolvere i conflitti settari tra le tradizioni vaiṣṇava, śaiva, śākta, gāṇapatya e saura. Trattandosi del culto di cinque divinità il paṅcāyatana-pūjā non può dirsi monoteista anche se, in base alla propria inclinazione, ogni adoratore poneva la sua divinità d'elezione (iṣṭa-devī o devatā) al centro del maṇḍala circondata dalle altre quattro e la adorava per prima considerandola suprema per poi passare all'adorazione delle altre quattro in senso orario. Le cinque divinità sono tutte considerate espressioni del saguṇa-brahman e il loro culto serve a guidare gradualmente l'adoratore alla realizzazione dell'impersonale nirguṇa-brahman. Oltre a ciò le cinque divinità rappresentano i cinque elementi materiali grossolani (paṅca-mahābhūta), i

cinque sensi (paṅca-indriya), le cinque arie (paṅca-prāṇa) e altre pentadi. Tuttavia nessuna forma di culto delle immagini sacre delle divinità è prescritta ai samnyāsin della tradizione advaita-vedānta di Śaṅkara, essi studiano, insegnano e meditano soltanto, il culto paṅca-āyatana è prescritto soltanto alla congregazione laica dei capifamiglia (gṛhastha) dvija.

Dal culto privato e domestico il culto paṅca-āyatana divenne pubblico con la costruzione di grandi templi finanziati dai re dedicati a una tra le cinque divinità principale circondata ai quattro punti cardinali dai quattro templi minori delle divinità secondarie. Tra i tanti, i migliori esempi di architettura paṅca-āyatana sono il complesso templare di Viṣṇu-Dasāvatāra a Deogarh (Lalitpur, Uttar Pradesh) risalente al VI sec., di Śiva-Brahmeśvara (IX sec.) a Bhuvaneshvara (Odisha), di Viṣṇu-Lakṣmaṇa (X sec.) e di Śiva-Kaṇḍarīya XI sec.) a Khajuraho (Madhya Pradesh), di Śiva-Goṇḍeśvara (XI sec.) a Sinnar (Nasik, Maharastra), di Brahmeśvara (XI sec.) e di Śiva-Liṅgarāja (XI sec.) a Bhuvaneshvara (Odisha). Malgrado l'antichità del culto e degli esempi templari, nei manuali di culto non si fa cenno del paṅcāyatana-pūjā prima del Pūjā-prakāśa di Mitramiśra e del Bhagavanta-bhāskara ambedue risalenti al XVII sec.

Non è chiaro se Śaṅkara fosse un asceta śaiva, śākta e vaiṣṇava, di certo non c'è alcuna traccia nel suo commento al Vedānta-sūtra delle dottrine devozionali śaiva, śākta e vaiṣṇava. Con il passare dei secoli si è maggiormente affermata l'idea che Śaṅkara fosse uno śaiva anche se a lui la tradizione attribuisce la composizione di vari famosi inni devozionali tra i quali il Moha-mudgara (o Bhaja-govinda) dedicato a Kṛṣṇa, il Dakṣiṇāmūrti-stotra dedicato a Śiva e il Saundarya-laharī dedicato a Lalitā-Tripurasundarī. In realtà non ci sono evidenze dell'antichità di questi tre inni precedenti al XIV sec. Lo Śaṅkara-abhyudaya una tarda biografia di Śaṅkara composta da Rāja-cūḍāmaṇi (XVII sec.) gli attribuisce anche l'introduzione del culto śrī-vidyā nel tempio di Kāmākṣī Devī a Kanchipuram (Tamil Nadu). Poiché ogni abate delle quattro principali maṭha della tradizione advaia-vedānta situate ai quatto angoli dell'India acquisiva il titolo di Śaṅkarācārya ogni attribuzione potrebbe non riferirsi all'originale Śaṅkara ma a uno dei suoi successori alla guida di una di quelle maṭha.

Il metodo di culto tantrico si adatta perfettamente alla bhakti coltivata dalle tradizioni monoteiste e devozionali śaiva, śākta e vaiṣṇava. Poiché solo una elite di brāhmaṇa intellettuali poteva dedicarsi all'erudito confronto filosofico dei rappresentanti dei canonici sei darśana vedici, il tantrismo imbevuto di bhakti era più adatto a rispondere alle esigenze religiose della massa degli dvija, degli śūdra e più tardi anche degli intoccabili. I regnanti della dinastia Gupta (IV-VI sec.) che in origine si autodefinirono vaiṣṇava (parama-bhāgavata) e sovrani universali (cakravartin), nello sforzo di legittimarsi legarono il loro potere temporale a quello di Viṣṇu probabilmente anche in funzione di contenimento del potere spirituale dei brāhmaṇa. Il termine

cakravartin indica il sovrano (cakra-īśvara) e la sua consorte regina (cakra-īśvarī) situati al centro della corte costituita dai ministri, generali e sudditi e attorno ai quali tutti concentricamente ruotano. In precedenza il titolo cakravartin era appartenuto al Buddha nel senso di colui che mette in moto (vartin) la ruota (cakra) del dharma.

L'hinduismo che nasce in epoca Gupta è una amalgama formata dalle dottrine delle tradizioni devozionali śaiva, vaiṣṇava e più tardi śākta basate sulla mitologia delle itihāsa e dei purāṇa, dalle filosofie dei sei canonici darśana, dalla morale e etica dei dharma-sūtra e dell'Artha-śāstra, dall'estetica del Naṭya-śāstra e del Kāma-sūtra, tutte dottrine, filosofie e tradizioni nate in precedenza ma che continuano a svilupparsi fino al XVII sec. Le tradizioni devozionali monoteiste vaiṣṇava, śaiva e śākta sia ortodosse, ossia radicate nel brahmanesimo come le vaiṣṇava vaikhānasa e le tradizioni śaiva pāśupata, che le eterodosse come le vaiṣṇava bhāgavata e le paṅcarātra, le śaiva kāpālika, kashmire, āgama e vīra-śaiva, le tradizioni śākta e le kaula si svilupparono tutte in questo ambito culturale e ne condivisero necessariamente molti contenuti rituali e dottrinali.

Per convenienza o per fede i regnanti hindū si dichiaravano devoti di Viṣṇu, di Śiva o di Devī riconoscendo una di queste divinità come la suprema della loro dinastia (vaṃśa-devatā) e dello stato (rastra-devatā) e ad essa dedicavano il principale tempio della capitale. L'instaurazione di una nuova dinastia di regnanti dovuta alla vittoria di un re nemico o la successione del regno dal padre a un figlio convertito a fede diversa per esempio da vaiṣṇava a śaiva o viceversa poteva necessitare la costruzione di un nuovo tempio reale o ad adibire il vecchio tempio al nuovo culto di stato. Nella travagliata storia dell'India ciò è successo numerose volte e non sono mancati i casi di nuovi regnanti che personalmente pur essendo di inclinazione diversa, per motivazioni politiche o convenienza, hanno confermato il vigente culto di stato.

Molte opere del kāvya sanskrito come il Rāma-carita di Bhāsa (III sec.), il Raghu-vaṃśa e il Kumāra-sabhava di Kālidāsa (V sec.), il Prabodha-candrodaya di Kṛṣṇamiśra (XI sec.) e altre contengono elementi di bhakti anche se furono composte da poeti di corte per l'intrattenimento dei sovrani più che per la diffusione della bhakti. Diverso è il caso dei poemi devozionali in sanskrito, tamil e in prakrito composti dai grandi esponenti delle tradizioni devozionali fondamentalmente per diffondere la dottrina della bhakti come fecero i vaiṣṇava Alvar (VI-IX sec.), gli śaiva nayanar (VI-VIII sec.), Tulsī Dās, Rūpa Gosvāmin, Sur Dās, Narsimh Metha tutti del XVI sec. e altri che grazie alla bellezza delle loro composizioni superavano le barriere settarie e furono apprezzati da tutti.

Dall'epoca Gupta (III – VI sec.) al XII sec. i più numerosi e meglio conservati esempi di architettura religiosa e civile sono i templi più che le fortezze e i palazzi reali. La costruzione dei grandi templi

hindū, alcuni dei quali sarebbero diventati per secoli dei veri e propri centri di cultura e di potere secolare e religioso, era necessariamente finanziata dai re e poteva impiegare per decenni ingenti risorse, migliaia di maestranze e operai. Una volta eretti i re garantivano il mantenimento dei templi permettendo agli amministratori la raccolta indipendente delle tasse dalle terre e dai villaggi circostanti o la loro diretta gestione.
I grandi templi hindū dell'India del Sud erano delle vere e proprie città-tempio che si svilupparono nel corso di secoli racchiuse in ampie cinte di mura perimetrali (prākāra) concentriche e portali (gopura) d'accesso. Le dinastie dei regnanti che si sono avvicendate ne hanno eretti di nuovi o hanno allargato i preesistenti aggiungendo cappelle o templi di divinità secondarie, sale colonnate (maṇḍapa), portici (praghāna o pragrīva), specchi d'acqua (tīrtha) a cui si accedeva tramite scalinate (ghaṭṭa), ambienti di servizio, alloggi dei sacerdoti e altri addetti divisi in classi, ecc. La divinità principale è situata al centro del complesso templare nel sancta-sanctorum (garbha-gṛha) sormontato dalla cupola (śikhara) principale. Di fronte, all'entrata principale del tempio è situata l'immagine del veicolo (vāhana) della divinità principale e l'asta che regge il vessillo della divinità (dvaja-stambha).
I grandi templi reali di Kāmākṣī Devī a Kanchipuram (Tamil Nadu), di Mīnākṣī Devī a Madurai (Tamil Nadu), di Śiva-Naṭarāja a Chidambaram, di Śiva-Bṛhadīśvara a Tanjore (Tamil Nadu) e altri impiegavano centinaia di sacerdoti, amministratori, cuochi, fioristi, sarti, orafi, musicisti, danzatrici (deva-dāsī), guardiani e addetti che risiedevano in quartieri separati all'interno del tempio o nelle sue immediate vicinanze. Oltre che istituzioni religiose erano istituzioni culturali, educative, caritatevoli ed economiche, amministravano vasti territori, riscuotevano tasse, alcuni diventarono così ricchi da servire come banche. Più grande e ricco era il tempio, più diventava famoso, più numerosi erano i pellegrini che attirava e diventava più ricco facendo fiorire i commerci, il prestigio della città e la potenza del regno.
Essenzialmente il pellegrinaggio consiste nel viaggio (yātrā), un tempo a piedi, per raggiungere il sacro tīrtha. L'obiettivo del pellegrino può essere di natura materiale (vyāvahārika) per acquisire un merito (puṇya), per ottenere le benedizioni (vara) della divinità che presiede il tīrtha, per soddisfare un voto (vrata), per espiare dei peccati, ecc. Il pellegrino può altrimenti avere un obiettivo di natura spirituale (adhidaivika), un bhakta può visitare i luoghi sacri in relazione alla sua divinità d'elezione per immergersi praticamente nei miti su cui medita, per associarsi con altri bhakta, ecc. Una vasta lista di percorsi e di luoghi di pellegrinaggio si trova nel Mahābhārata Vana-parvan Tīrtha-yātra-parvan cap. 80-157.
Prima di partire il pellegrino pronuncia il voto di sforzarsi con ogni mezzo di completare il pellegrinaggio cosicché in caso dovesse perire in itinere ne otterrebbe in ogni caso il frutto.

Durante il viaggio deve osservare un regime ascetico di continenza, cibarsi una volta al giorno, dormire a terra, non bere alcolici, ecc. Inoltre durante il viaggio il pellegrinoi non è tenuto ad osservare le stesse norme di distanziamento sociale per il mantenimento dello stato di purezza, non è contaminati neanche se entra in contatto con degli intoccabili. Appena arrivato a destinazione il pellegrino deve farsi rasare (muṇḍana) da un barbiere i capelli e la barba lasciati crescere durante il viaggio, fare un bagno purificatore nel fiume, nell'oceano o nel lago per le abluzioni annesso al tempio, celebrare ulle sponde del fiume o del lago sacro i riti per gli antenati assistito dai brāhmaṇa locali. In seguito deve andare a vedere e a farsi vedere (darśana) dall'immagine sacra della divinità del tempio che presiede al tīrtha. Il darśana non è ristretto all'andare a vedere l'immagine sacra di una divinità nel tempio. E' anche andare a vedere e a farsi vedere da una persona santa (sādhu) o da un guru.
Completa il pellegrinaggio la carità (dāna) offerta ai brāhmaṇa e al tempio. In caso di malattia o di contaminazione dovuta alla morte di un famigliare il pellegrino deve riprendere il viaggio appena riguadagnata la salute o la purezza rituale. Il pellegrino che per forza maggiore deve rinunciare al pellegrinaggio si può consolare considerando che non era per lui il momento giusto. Le donne in età fertile devono limitare i pellegrinaggi ai periodi in cui non sono contaminate dalle mestruazioni, perciò i loro pellegrinaggi sempre comunque accompagnati dai mariti sono necessariamente brevi a meno che non li intrapprendano oltre la menopausa.
Grazie allo sviluppo dei trasporti pubblici oggi i pellegrinaggi in India sono diventati un fenomeno di massa ma, avendo perso molto del loro significato religioso, somigliano più a dei tour turistici. In realtà nel Mahābhārata Śānti-parvan 255.39 circa i pellegrinaggi il ṛṣi Tulādhāra rivela al discepolo Jājali che poiché tutti i fiumi (sarvā nadyaḥ) e le montagne (śiloccaya) sono sacre (puṇya), l'unico e vero pellegrinaggio è soltanto quello interiore.

IV

Ciò che resta del più antico caitya buddhista non rupestre fino ad oggi scoperto è quello di pianta circolare in mattoni e legno risalente al III-II sec. a.C. scoperto a Viratnagar (Jaipur, Rajasthan). Secondo P. Brown in "India Architetture - Buddhist and hindū Period" (1940), fu durante il regno della dinastia Maurya (IV – II sec. a.C.) la cui capitale Pataliputra (Patna, Bihar) è stata descritta da Megasthene (IV-III sec. a.C.) nell'Indica, che si passò dai caitya buddhisti esterni in legno a quelli rupestri e poi esterni in mattoni o blocchi di pietra. Al III-I sec. a.C. risalgono i caitya buddhisti a pianta quadrata in mattoni nr. 18 e 40 di Sanchi (Bhopal, Madhya Pradesh) e il nr. 1 di Sirkap (Rawalpindi, Pakistan). Per quanto riguarda il numero dei caitya e dei vihāra rupestri buddhisti in tutta l'India un conteggio esatto pare non sia stato ancora tentato ma si stima che siano diverse migliaia. I caitya rupestri più antichi e importanti alcuni dei quali dotati di abside deambulatoria risalgono dal III al I sec. a.C. e si trovano a Karjat (Raigad, Maharastra), Bedsa (Poona, Maharastra), Nasik (Maharastra) Bhaja (Lonavala, Maharastra), Kanheri (Mumbay, Maharastra) e a Panhakekaji (Ratnagiri, Maharastra). Quelli di Bava Pyara a Junagadh risalgono dal II sec. A.C. al II sec. d.C., quelli di Ajanta (Aurangabad, Maharastra) risalgono dal II sec. a.C. al VI sec. d.C., quelli di Kondivite a Andheri (Mumbay, Maharastra) risalgono dal II-I sec. a.C. al IV d.C., quelli di Karla (Lonavala, Maharastra) e di Guntupalle a Kamavarapukota (Andhra Pradesh) risalgono dal II sec. a.C. al IX sec. d.C., quelli di Bojjannakonda a Vishakhapatnam (Andhra Pradesh) risalgono dal IV al IX sec. d.C. e quelli di Bagh a Dhar (Madhya Pradesh) e di Ellora (Aurangabad, Maharastra) risalgono dal V sec. d.C. all'VII sec. d.C. Quello che fin dall'epoca Gupta è divenuto il tempio di Śiva-Kapoteśvara a Chejeria (Guntur, Andhra Pradesh) in origine era un caitya buddhista in mattoni dedicato al re Sibi incarnazione del Buddha che come narrato nella Sibi-jAtaka donò la sua carne a un piccione (kapota) affamato. Più tardi non a caso il re Sibi divenne una manifestazione di Śiva.

Per quanto riguarda gli asceti ājīvaka, coevi e concorrenti dei jaina e dei buddhisti, i loro più antichi e semplici eremitaggi rupestri si trovano a Barabar e a Nagarjuni (Gaya, Bihar) e risalgono dal IV al II sec. a.C. Altrettanto semplici sono i più antichi eremitaggi rupestri degli asceti jaina che si trovano a Udayagiri e Khandagiri (Bhubaneshvara, Odisha) e che risalgono al I sec. a.C., mentre quelli di Siddhachala a Gwallior (Uttar Pradesh) risalgono al VI sec. d.C.

Mentre nel corso dei secoli gli stūpa, i caitya e i vihāra buddhisti diventavano sempre più numerosi, ricchi e ampi, all'inizio dell'epoca Gupta (dal IV al VI sec. d.C.) appaiono i primi piccoli e modesti templi hindū cubici di blocchi di pietra o mattoni d'argilla con il tetto piatto ossia senza cupola piramidale (śikhara) come quello di Viṣṇu a Pawaya (Gwallior, Uttar Pradesh), di Śiva-

Yogeśvara a Bhumara (Satna, Madhya Pradesh), di Pārvatī a Nachna Kuthara (Panna, Madhya Pradesh), di Viṣṇu a Eran (Sagar, Madhya Pradesh) e a Tigawa (Jabalpur, Madya Pradesh), di Kevala-Narasimha a Ramtek (Maharastra), dei complessi templari di Aihole e Badami (Bagalkot, Karnataka), di Śiva-Prāṇaveśvara a Talagunda (Shimoga, Karnataka) e altri.

Alla tarda epoca Gupta appartengono i templi in blocchi di pietra dotati di śikhara di Śiva a Dah Parbatiya (Tezpur, Assam) del quale rimangono pochi resti, di Viṣṇu a Deogarh (Lalitpur, Uttar Pradesh) a Sirpur (Mahasamund, Chattisgarh) e a Bhitargaon (Kampur, Uttar Pradesh), di Viṣṇu-Trivikrama a Ter (Osmanabad, Maharastra), di Śiva-Gop a Jamnagar (Gujarat) e di Durgā ad Aihole (Bagalkot, Karnataka) dotato di un ambulacro per il giro rituale (pradakṣiṇa) attorno all'altare la cui pianta sembra quella di un vero e proprio caitya rupestre buddhista come quelli che si trovano in Maharastra ad Ajanta, Karla, Bhaja, ecc. Al VII-VIII sec. risalgono i templi di Śiva-Siddheśvara, Śiva-Visveśvara e Śiva-Galaganātha a Pattadakal (Bagalkot, Karnataka), di Devī-Muṇḍeśvarī a Ramgarh (Sahabad, Bihar), di Rāma-Sītaleśvara a Chandravati (Jhalawar, Rajasthan), di Viṣṇu-Varāha a Kadwar (Gujarat), di Sūrya-Martaṇḍa a Anantnag (Jammu e Kashmir) e altri. Pare che alcuni di questi templi in origine fossero caitya buddhisti poi riadattati al culto hindū.

Varahamihira (VI sec.) nella Bṛhat-saṃhitā cap. 56 descrive venti tipi diversi di templi in base al loro stile, misure e proporzioni. Nello śaiva Kāmika-āgama Pūrva-bhāga cap. 62-75, nel Mānasāra (VIII sec.) cap. 18 e nei successivi manuali di architettura, i templi hindū sono classificati in tre ampi stili architettonici che conoscono molte varianti locali: il nāgara caratteristico dell'area che si estende a Nord dalle colline Vindhya all'Himalaya, l'ibrido vesara (letteralmente mulo) caratteristico dell'area che si estende a Sud-Est delle colline Vindhya e il drāviḍa che si estende a Sud dal fiume Kṛṣṇā fino a Kanyākumārī, la punta estrema dell'India. Tuttavia ancora nel Samarāṅga-sūtradhāra (XI sec.) si parla soltanto di due stili dell'India del Nord e del Sud.

Nel corso dei secoli e in diverse parti dell'India gli stili architettonici templari si sono diversamente evoluti. Ogni regione e ogni nuova dinastia regnante per lasciare un segno sperimentava nuovi stili che poi assumevano il loro nome. Perciò compresi nei tre grandi e generici stili ci sono le variazioni regionali dell'India del Nord, dal Kashmir, al Nepal e al Bengala, del centro dal Madhya Pradesh all'Odisha, all'Andhra Pradesh e Karnataka e del Sud dal Kerala al Tamil. Inoltre ancora più importanti sono gli stili dinastici: Bhumara, Chandela, Rastrakuta, Chalukhya, Hoysala, Satavahana, Chola e Pandya solo per nominarne alcuni.

Secondo alcuni studiosi, l'idea della cupola piramidale (śikhara) dei templi hindū deriva dagli emisferici stūpa buddhisti. Naturalmente lo stūpa era pieno e alla base sotto il suo asse verticale custodiva la scatola con le reliquie del Buddha, mentre lo śikhara dei templi hindū è cavo e sotto il suo asse verticale si trovava il sancta santorum, la camera (garbha-gṛha) piccola, cubica, buia e

dotata di un solo accesso che conteneva l'altare (pītha) sul quale era posta l'immagine sacra della divinità a cui era offerto il culto. Anche la sala o le più sale (maṇḍapa) disposte in asse orizzontale e attraversate dai devoti per avvicinarsi finché era loro concesso al garbha-gṛha del tempio derivavano dalle sale collegate in asse dei vīhāra buddhisti così come il garbha-gṛha stesso derivava dall'abside o dalla camera cieca che si trovava nel fondo dei caitya rupestri buddhisti dove era situato l'altare con l'immagine sacra del Buddha.

Per i buddhisti la semisferica cupola dello stūpa e per gli hindū il piramidale sikhāra dei templi rappresentano il mitico monte Meru, asse del mondo. Per gli śaiva in particolare lo sikhāra rappresenta il monte Kailāsa di forma piramidale e isolato che un tempo sembrava il più alto della catena dell'Himalaya, simbolo (liṅga) e dimora di Śiva, mentre il lago Mānasarovara che si estende ai piedi del monte rappresenta Devī.

I migliori esempi di stile architettonico nāgara sono i templi eretti dai regnanti della dinastia Chandela tra il X e il XIII sec. d.C. a Khajuraho in Madhya Pradesh e della dinastia Ganga tra l'XI e il XIV sec. a Bhuvaneshvara, Jagannatha Puri e Konarka in Odisha. I migliori esempi di templi di stile drāviḍa sono quelli eretti dai regnanti delle dinastie Chola, Pallava e Pandya tra il VII e il XVII sec. a Tirupati, Kanchipuram, Tanjore, Darasuram, Kumbakonam, Madurai, Shrirangam, Rameshvara e Trivandrum in Tamil Nadu e Kerala. I migliori esempi di templi di stile vesara sono quelli eretti dai regnanti delle dinastie Chalukya, Rastrakuta, Hoysala e Vijayanagara tra il VI e il XV sec. a Badami, Pattadakal, Lakkundi, Dambal, Belur, Halebidu, Hampi e Somnathpura in Karnataka e a Ellora in Maharastra.

Nel periodo vedico la religiosità dei brāhmaṇa non si esprimeva attraverso il culto delle immagini sacre delle divinità nei templi anche se non doveva essere del tutto assente qualche forma di culto templare. Per lo più esprimevano la loro religiosità in pubblico conducendo i grandi sacrifici vedici (yajṅa) sponsorizzati dai re, nobili o ricchi mercanti e in privato nelle loro case celebrando i cinque sacrifici (paṅca-mahāyajṅa) a cui erano obbligati. I grandi yajṅa vedici erano celebrati dai brāhmaṇa-sacerdoti in altari-focolari (vedi) costituiti di mattoni d'argilla (iṣṭakā) eretti all'aperto in spazi recintati (yajṅa-śāla). Oltre agli altari le altre strutture sacrificali erano realizzate in legno, fango e paglia tutti materiali deperibili ragion per cui è difficile per gli archeologi trovarne oggi resti significativi.

Le divinità vediche erano personificazioni delle potenze della natura: Agni del fuoco, Dhiyaus del cielo, Pṛthvī della terra, Vāyu del vento, Uṣas dell'alba, Indra della pioggia, Mitra del giorno, Varuṇa della notte, Vāk della parola e così via. Erano concepite in forma antropomorfa e adorate per mezzo dell'esecuzione dei sacrifici del fuoco (yajṅa) domestici o pubblici accompagnati dalla recitazione degli inni vedici. Nel corso dei sacrifici vedici i sacerdoti brāhmaṇa invitavano le

divinità celesti e offrivano loro in oblazione (iṣṭi) nel fuoco il burro chiarificato, il latte, i cereali, i legumi, la frutta, il sangue di animali strangolati e altri ingredienti tra cui il misterioso soma, un probabile succo estratto da un arbusto. Malgrado il numero di divinità vediche non si trattava effettivamente di culto politeista, né il numero degli inni dedicato ad ogni divinità nei Veda era indice della loro importanza. A turno, nel corso dei sacrifici vedici a tutte le divinità venivano offerte degli inni e delle oblazioni nel fuoco così che tutte le divinità assumevano a rotazione una posizione suprema. L'insigne M. Muller (1823-1900) per definire questo sistema rituale e teologico coniò il termine henoteismo.

Dal brahmanesimo in epoca Gupta si passò a ciò che alcuni studiosi hanno definito hinduismo templare. Le divinità non sono più invitate dai sacerdoti a partecipare ai sacrifici vedici e ad allontanarsene al termine, piuttosto si trasferiscono permanentemente in questo mondo dimorando permanentemente in apposite dimore ossia templi costruiti per loro dove accettavano direttamente le offerte e il culto non più attraverso il fuoco. In epoca Gupta il principale oggetto di culto degli hindū era la trimūrti cosmica celebrata nei purāṇa costituita dal creatore Brahmā, il mantenitore Viṣṇu e il distruttore Śiva, rivisitazioni trasfigurate dei più antichi Agni, Sūrya e Vāyu vedici, mentre Indra, Agni, Mitra, Varuṇa e le altre antiche divinità vediche assumono le funzioni marginali di sovraintendenti alle otto ricchezze (aṣṭa-vasu), alle dieci direzioni (daśa-dikpāla), ai nove pianeti (nāva-graha), ecc. La trimūrti viene a rappresentare una serie di triadi tra le quali i tre periodi del giorno (tri-sandhyā) alba, mezzodì e tramonto delle orazioni (sandhyā-upasāna), i tre tempi (tri-kāla) passato, presente e futuro, i tre stadi di vita (āśrama): studentato (brahmacarya), vita di famiglia (gṛhastha) e ritiro nella foresta (vanaprastha), il saṃnyāsa venne aggiunto più tardi, i tre suoni che compongono il mistico praṇava oṃ, ecc. Già nella Maitrī-upaniṣad 5.2 la trimūrti era stata detta rappresentare le tre corde, vincoli o qualità (guṇa) della dottrina sāṃkhya: la virtù o l'essere (sattva), la passione o l'azione (rājas) e l'ignoranza o l'oscurità (tamas).

La benigna divinità femminile Śrī adorata anche dai buddhisti e dai jaina con il nome Vasudharā (elargitrice di ricchezze), negli inni vedici non è ancora chiaramente definita, talvolta è detta essere la consorte di Indra, altre di Soma (Cāndra) o di Kubera. Da proverbialmente infedele (caṅcala), come si sa la fortuna è incostante, nei purāṇa Śrī viene anche chiamata Lakṣmī e diventa la costante e devota consorte di Viṣṇu e residente in un ciuffo di peli detto śrīvatsa che si trova al centro del petto di Viṣṇu. Il culto di Lakṣmī anche esclusivo e indipendente da Viṣṇu non conosce interruzioni fino ad oggi.

Anche il culto di Gaṇeśa emerge in epoca Gupta. Nel Mahābhārata non è mai menzionato eccetto in una probabile tarda interpolazione dove gli è attribuito il ruolo di scrivano a cui Vyāsa detta il

Mahābhārata. In vari gṛhya-sūtra sono menzionati i vināyaka una classe di spiriti maligni compagni di Śiva e che è necessario conciliare dai quali Gaṇeśa prende uno dei suoi più importanti nomi che significa colui che rimuove gli ostacoli. Nei purāṇa Gaṇeśa è una divinità benevola figlio di Śiva e Pārvatī detto anche Gaṇapati ossia capo dei servitori (gaṇa) di Śiva (pati) ed è il marito di Siddhi (successo), Ṛddhi (ricchezze) e Buddhi (saggezza) Devī.

Tra le più antiche immagini di Gaṇeśa fino ad oggi scoperte si annoverano una piccola statua in pietra conservata nel Mathura Museum risalente al IV sec. e un rilievo presente in una parete del tempio rupestre nr. 5 a Udayagiri (Vidisha, Madhya Pradesh) risalente al V sec. d.C. Anche se dal VI d.C. Gaṇeśa viene integrato nel culto ortodossa brahmanico smārta pubblico templare o privato delle cinque divinità (paṅcāyatana-pūjā) continua tuttavia fino ad oggi ad essere individualmente adorato. Anche i culti di Skanda, il figlio di Śiva detto anche Kārtikeya, Kumāra e Murugan e di Sūrya, il Sole, emergono nel VI sec. e dal VI sec. d.C. sono integrati nel paṅca-āyatana. Skanda continua fino ad oggi ad essere individualmente adorato sopratutto nell'India del Sud, mentre il culto di Sūrya dal XV sec. si è fuso in quello di Viṣṇu. I migliori esempi di templi di Sūrya sono quelli di Mehsana (Modhera, Gujarat) del XI sec. E di Konarka (Puri, Odisha) del XIII sec. Anche se Brahmā era compreso nella trimūrti, il suo culto non è mai stato popolare; ci sono tre templi a lui dedicati: a Puskara (Rajasthan) risalente al XIV sec., a Thirunaya (Kerala) e a Thirupatur (Tricy, Tamil Nadu). Dal VII sec. d.C. con la diffusione dei culti śākta si forma un'altra trimūrti dove Brahmā è sostituito da Devī.

La rappresentazione di Brahmā, Śiva, Viṣṇu, Devī e di molte altre divinità hindū e buddhiste con numerose braccia e teste o delle forme teriomorfe umane-animali e ibride animali sono tutte immaginarie senza alcuna realtà in natura. Dimostrano la loro sovraumanità e sovrannaturalità, il loro possesso simultaneo di numerose potenze e funzioni. Le divinità hindū sono immortali e non hanno bisogno di riprodursi ma se procreano, le femminili come le maschili non lo fanno in modo ordinario, non hanno bisogno del concorso del o della consorte, piuttosto quando e come lo desiderano, partoriscono dalla fronte, dall'ombelico o da altre parti del corpo senza passare dalla gravidanza e manifestano la loro progenie all'istante e già adulta. Anche Kṛṣṇa nasce adulto a quattro braccia come Viṣṇu a Mathura dalla madre Devakī nel cui grembo era prima transitato il fratello Balarāma, ma poi assume la forma di un normale bambino a due braccia e cresce a Vraja come il figlio di madre Yaśodā. Skanda e Gaṇeśa nascono adulti ma sono spesso raffigurati bambini tra Pārvatī e Śiva in una sorta di sacra famiglia. In qualche purāṇa è detto che Śiva appare dalla fronte di Viṣṇu o di Brahmā, che Viṣṇu appare dalle caviglie di Śiva, che Viṣṇu-Narasimha appare da una colonna di pietra, che Kālī si manifesta dalla collera di Durgā, che Brahmā nasce da un fiore di loto che spunta dall'ombelico di Viṣṇu, che Ayappa è generato dal

rapporto tra Viṣṇu-Mohinī e Śiva, che Rāma nasce bambino da madre Kauśalyā mentre Sītā (la fredda), figlia di madre terra, nasce da un solco su un campo tracciato dall'aratro guidato dal padre re di Ayodyā Jānaka da cui il nome Jānakī. Nelll-inno del Ṛg-veda 4.57.6-7 c'è un diretto riferimento a Sītā la divinità del solco tracciato da un aratro.

Nello Śiva-purāṇa Rudra-saṃhitā Kumāra-khaṇḍa cap. 13 e in altri purāṇa è narrato che Pārvatī crea Gaṇeśa raccogliendo e modellando la pasta di sandalo che al bagno si era spalmata sul corpo. Alcuni studiosi, considerando che Gaṇeśa veste di rosso, che è adorato con fiori rossi e polpa di sandalo rosso tutti ingredienti usati abitualmente per il culto di Devī, ritengono che ciò sta ad indicare che Gaṇeśa sia stato generato autonomamente da Pārvatī con le sue ultime e contaminanti perdite di sangue mestruale durante il bagno purificatore. In altri miti Gaṇeśa è generato dalla fronte di Śiva, da una risata di Pārvatī, dalla polvere dei suoi passi, da Malinī una delle attendenti di Pārvatī dalla testa di elefante dopo aver bevuto dell'acqua del bagno di Pārvatī o anche fu scoperto come un trovatello e adottato da Śiva e Pārvatī. Per tutti questi motivi, nel Vāmana-purāṇa 28.71-72 è spiegato che uno dei nomi di Gaṇeśa è Vināyaka poiché fu generato dalla madre senza (vinā) l'ausilio del marito (nāyaka).

Nel Mahābhārata Vana-parvan cap. 215 e in vari purāṇa, è narrato che Skanda nasce dall'infuocato sperma di Śiva caduto a terra durante un lungo amplesso con Pārvatī. Raccolto da Agni lo sperma si trasforma in bambino che viene affidato alle sette Pleiadi (le Kṛttikā) che lo allattano contemporaneamente da cui le sue sette teste e il nome Kārtikeya. In altri miti lo sperma è raccolto da Svāhā consorte di Agni e affidato alla divinità fluviale Gaṅgā Devī. La stessa Gaṅgā Devī nei miti puranici è detta emanare dai piedi del Viṣṇu disteso nell'oceano causale (Kāraṇodakaśāyī-Viṣṇu) e nella sua discesa sulla terra dalla Via Lattea (svar-gaṅgā) invocata dal ṛṣi Bhagiratha, è prima ingoiata dal ṛṣi Jahnu che poi la rilascia da un orecchio, da cui uno dei suoi nomi Jāhnavī, figlia di Jahnu e frenata dalle ciocche dei capelli di Śiva prima di apparire a Gangotri nell'Himalaya.

In un mito narrato in vari purāṇa e che divenne il tema del poema Hara-vijaya di Rājānaka Ratnākara (IX sec.) in una occasione Pārvatī per gioco copre con le mani i tre occhi di Śiva e l'universo cade nell'oscurità. Il terzo occhio di Śiva che per questo è detto Trinetra o Tryambaka è sulla sua fronte in corrispondenza dell'ājṅā-cakra. Dovuto al tocco erotico di Pārvatī dalla fronte di Śiva scende una goccia di sudore che si trasforma in un bambino cieco chiamato Andhaka. Il bambino viene però affidato ad una demone che lo cresce come un demone, più tardi Andhaka assale Pārvatī infatuato dalla bellezza di colei che non sa di essere la sua vera madre ed è infine ucciso da Śiva. Oltre a tutto nei miti puranici non è raro il cambio di sesso delle divinità, di uomini o e donne.

Nel Mahābhārata e in vari purāṇa è narrato che Viṣṇu assunse la forma femminile di Mohinī, letteralmente ammaliatrice. Kṛṣṇa per alcuni versi è una figura femminea, è raffigurato sedicenne, sbarbato e senza baffi, fcon capelli fluenti. L'ambiguità sessuale riguarda perfino il virile Śiva che assume la forma composita di Ardhanārīśvara. Nel Mahābhāgavata-purāṇa cap. 49-51 è narrato che Rādhā e Kṛṣṇa sono due diverse manifestazioni rispettivamente di Kālī e Śiva. In alcune tradizioni vaiṣṇava è detto che per partecipare ai divertimenti (līlā) di Kṛṣṇa a Vrindavana Śiva e Nārada assunsero la forma di una gopī. Nel principale tempio di Śiva a Vrindavana è adorato il liṅga detto Śiva-Gopeśvāra.
Anche la nascita del Buddha e di Mahāvīra è avvolta dalla mitologia. Poche certezze ci sono circa la loro vita ma è chiaro che devono essere stati degli asceti e filosofi e che il loro obiettivo era la predicazione di un nuovo dharma che però non doveva sovvertire il sistema sociale né stabilire il culto della loro persona, cosa alla quale inevitabilmente avrebbero provveduto dopo la loro morte i loro seguaci. Nella antica tradizione theravāda l'illuminazione non era dovuta alle preghiere e all'adorazione dell'immagine sacra del Buddha, piuttosto era dovuta al riconoscimento delle quattro verità e all'adesione all'ottuplice nobile sentiero (āryāṣṭāṅga-mārga) annunciato dal Buddha storico nel parco dei cervi a Sarnath (Varanasi, Uttar Pradesh). Nelle biografie è narrato che in punto di morte il Buddha abbia esortato i suoi monaci a diventare una lampada per loro stessi (ātma-dipa), come egli fece, e che servisse agli altri monaci ad accendere la loro. Ma le religioni per diffondersi tra il popolo hanno bisogno di oggetti e riti di culto, simboli, festività, sacramenti, ecc. Incapaci di applicare fino in fondo gli insegnamenti del Buddha o vedendo che per diffondere più velocemente il suo culto era più vantaggioso onorare le sue reliquie in monumenti funebri (stUpa) e qualche secolo hanno cominciato a raffigurarlo in in statue di pietra per adorarlo attraverso di esse.
Secondo alcuni studiosi, il monoteismo, la bhakti e il culto delle immagini sacre nacquero nel buddhismo e in seguito furono adottati dalle tradizioni tantriche ortodosse vaiṣṇava bhāgavata in seguito pāñcarātra e dalle tradizioni śaiva pāśupata in seguito āgama. Per quanto riguarda le tradizioni tantriche śākta, anche se antico il culto delle divinità femminili protettrici del villaggio (grāma-devatā) si aryanizzò più tardi dopo il VI sec. d.C.
Nel Mahāvastu (II-I sec. a.C.), nel Buddha-carita di Aśvaghoṣa (II sec. d.C.), nel Lalitavistara (III sec. d.C.) e altre biografie del Buddha sono descritte in dettaglio le sue caratteristiche fisiche. Già n precedenza nei pali Dīgha-nikāya, Majjhima-nikāya erano stati elencati i 32 segni (dvātriṃśat-lakṣaṇa) fisici dell'illuminato allo scopo offrire ai pii buddhisti un'immagine sulla quale meditare. In seguito le descrizioni delle caratteristiche fisiche del Buddha serviranno ai realizzatori delle sue immagini sacre lo standard della sua raffigurazione adatta al culto. Si può notare che i più

tardi purāṇa e i trattati di iconografia sacra hindū hanno attribuito quasi tutti i segni che caratterizzavano il corpo del Buddha anche al corpo di Viṣṇu e di Rāma. Per sua natura la bhakti si può esprimere verso una divinità che ha caratteristiche e qualità fisiche e personalità (saguṇa) e che perciò può essere immaginata in meditazione e raffigurata materialmente per diventare una immagine oggetto di culto.

Le reliquie e le immagini sacre del Buddha rappresentavano due diversi approcci del culto buddhista. La reliquia era sepolta in un urna sotto lo stūpa, non era visibile, era una idea astratta, un simbolo del Buddha su cui occorreva esercitare l'immaginazione. I buddhisti adottarono la bhakti e il culto delle immagini sacre del Buddha perché la sua antropomorfica immagine sacra era il più facile strumento di meditazione sulla sua persona e sulle sue qualità, il più facile oggetto di adorazione e il più facile strumento di diffusione del buddhismo in quanto era facilmente avvicinabile, visibile e palpabile. Il buddhismo mahāyāna è totamente mitico e anti storico. In esso la figura del Buddha perde ogni riferimento biografico e si spersonalizza divenendo una eterna e suprema divinità a cui rivolgere preghiere e adorazione. Nel buddhismo vajrayāna la figura del Buddha si moltiplica negli innumerevoli bodhisattva di ambo i sessi. Nel cap. 2 del mahāyāna Saddharmapuṇḍarīka-sūtra risalente al I-II sec. a.C. viene celebrato chi realizza le immagini sacre del Buddha e i devoti che le adorano. Nel cap. 3 il Buddha narra la nota storia del padre che con l'inganno salva i suoi tre figli dalla casa in fiamme. La morale è che come a fin di bene si possono anche raccontare delle bugie 'bianche' così si possono anche adorare le reliquie mortali del Buddha o le sue immagini materiali.

Per quanto riguarda i jaina, a Pavapuri (Bihar) nel luogo dove secondo la tradizione Mahāvīra è deceduto ed è stato cremato, ora sorge un tempio moderno in mezzo a un lago. La più antica immagine di un tīrthāṅkara fino ad oggi scoperta è il torso risalente al I sec. a.C. scoperto a Lohanipur (Patna, Bihar) ed oggi esposto al museo archeologico di Patna. Il più antico dei rari stūpa eretti dai jaina per onorare le ceneri di importanti monaci ācārya pare essere quello scoperto nella collina Kankali Tila a Mathura (Uttar Pradesh) risalente al I sec. a.C. Un secondo stūpa è stato trovato a Vaddamanur (Guntur, Andhra Pradesh) del II sec. d.C. Probabilmente come i buddhisti, anche i jaina per secoli non hanno eretto stūpa per conservare le reliquie né hanno adorato i tīrthāṅkara in immagini sacre.

Il pio hindū riconosce la presenza della divinità nella sua immagine sacra debitamente installata sull'altare nel tempio. Nel riconoscimento della presenza della divinità nell'immagine materiale giocano un ruolo importante la devozione (bhakti) e la fede (śraddhā) del bhakta. Come nella Bhagavad-gītā 17.28 Kṛṣṇa dice che qualsiasi cosa offerta in sacrificio (huta), data in carità (datta), ascesi praticata (tapta) e atto religioso eseguito (kṛta) senza fede (aśraddha) è inutile (asat) in

questo e nell'altro mondo dopo la morte. Così in molti testi è ribadito che nessun rito è efficace senza la fede cieca nel guru e nella divinità che si evoca, che il discepolo deve adorare e sui quali deve meditare. Rūpa Gosvāmin (XVI sec.) nel Bhaktirasāmṛta-sindhu 1.4.15 spiega che per poter nascere la bhakti all'inizio ci vuole fede e in seguito la compagnia delle persone sante ossia dei bhakta avanzati (ādau śraddhā tataḥ sadhū-saṅgaḥ, ...)

Il bhakta si reca al tempio oltre che per offrire preghiere e chiedere favori alla divinità anche per prendere visione (darśana) della divinità ed essere a sua volta da lei visto. Si suole dire che si può vedere vedere l'immagine sacra della divinità nel tempio solo quando la divinità vuole vedere te. Oltre a ciò il bhakta osserva l'immagine sacra della divinità nel tempio con occhi diversi da quelli di un non bhakta il quale se si reca in un tempio non vede che un idolo. Nella Bhagavad-gītā 11.8 per rivelare al suo discepolo e bhakta Arjuna la forma divina e universale (viśva-rūpa) Kṛṣṇa gli conferisce quelli che definisce occhi divini (divya-cakṣu). Concedendo il suo darśana la divinità permette al bhakta una forma di meditazione su di essa facilitata e diretta. Diversamente lo yogin in meditazione visualizza la divinità nel proprio cuore ma è una contemplazione passiva, è un percorso a senso unico, senza reciprocità né bhakti.

La procedura del darśana al tempio è codificata. Dopo l'offerta del rispettoso saluto a mani giunte (aṅjali) o prostrazione al suolo (praṇāma) come un bastone (daṇḍavat) di fronte all'immagine sacra della divinità, nel caso si tratti di una divinità maschile il bhakta fissa lo sguardo alle unghie dei piedi dell'immagine sacra e poi gradualmente alza lo sguardo all'ombelico, al petto, al volto fino alla sommità del capo (nakha-śikhā-paryanta). Nel caso si tratti inece di una divinità femminile il bhakta fissa lo sguardo sui capelli alla sommità del capo e scende nel percorso inverso fino ai piedi (keśādi-padānta).

Gli occhi sono l'organo di senso che permette il darśana dell'immagine della divinità al bhakta ma è la divinità che concede al bhakta occhi divini (divya-cakṣu) come Kṛṣṇa ad Arjuna nella Bhagavad-gītā 11.8. Soltanto con occhi divini il bhakta può vedere la divinità senza i veli dell'illusione (māyā) che la nasconde ai non bhakta. Giunto quasi al termine della Bhagavad-gītā 18.55 Kṛṣṇa dice: "Grazie alla bhakti egli (il bhakta) mi conosce così come sono, dopo di che avendomi conosciuto veramente, egli entra in me (diventa me)"[16].

Nel tempio l'offerta del brāhmaṇa-sacerdote della lampada (dīpa) a burro chiarificato all'immagine sacra della divinità situata sull'altare nel semioscuro sancta-santorum o camera utero (garbha-gṛha) nel corso dell'adorazione (ārātrika) pubblica serve a facilitare al bhakta la visione (darśana) della divinità. Impugnata la lampada con la mano destra, il sacerdote in piedi, alla destra e volto verso l'immagine sacra della divinità, volteggia la lampada attorno ad essa un

16 Bhagavad-gītā 18.55: bhaktyā māṃ-abhijānati yāvān-yaś-ca-asmi tattvataḥ, tato-māṃ tattvato-jṅātvā viśate tad-anantaram.

certo numero di volte per illuminarne ogni parte cominciando dai piedi e finendo con il volto. Attraverso il supposto scambio di sguardi tra il bhakta e la divinità, il bhakta esperisce la presenza divina nella forma materiale dell'immagine sacra e ne percepisce il favore. Questa esperienza assume il valore di realizzazione mistica-estatica di unità (yoga) con il divino individuali e indipendente poiché non mediata dal brāhmaṇa-sacerdote. L'accidentale caduta di un fiore o di ornamento dall'immagine sacra della divinità è interpretata dai bhakta che assistono all'adorazione e che la stanno pregando come un segno della grazia o esaudimento delle loro richieste materiali o spirituali.

I termini bhakti, bhakta, bhajana, ecc., derivano dalla radice verbale bhaj, condividere o partecipare. La condivisione è completa quando il bhakta beve l'acqua che l'ha bagnata nella lustrazione sacra (abhiṣeka), odora l'incenso e i fiori che le sono stati offerti, accetta i resti del cibo offerto alla divinità, ecc. Probabilmente fu proprio a causa della non più necessaria mediazione dei brāhmaṇa-sacerdoti che caratterizzava i riti vedici che il culto delle immagini delle divinità nei templi è stato da loro a lungo osteggiato e finì per essere parzialmente accettato quando anch'essi si ritagliarono un ruolo e una economia.

Il rito di adorazione (arhaṇa, ārātrika, hindī āratī) delle immagini sacre delle divinità ricalca quello dell'offerta di cinque, dieci o sedici articoli (paṅca, daśa o ṣoḍaśa-upacāra) con il quale nei dharma-sūtra è ingiunto che gli ospiti devono essere ricevuti. All'inizio degli yajṅa vedici i sacerdoti recitando gli inni del Sāma-veda invitavano ritualmente le divinità ad assistervi. Allo stesso modo, sapendo di fare cosa loro gradita, il sovrintendente (adhyakṣa) del teatro invitava le divinità alle rappresentazioni teatrali.

Nei templi il rito di adorazione dell'immagine sacra della divinità con sedici articoli offerto dal sacerdote non in pubblico inizia con il benvenuto (svagatam o āvāhana), poi con l'offerta del seggio (āsana), dell'acqua per lavare i piedi (pādya), dell'acqua profumata per lavare le mani (arghya), dell'acqua per sciaquare la bocca (ācamana), della miscela di latte e miele (madhu-parka) o di paṅca-āmṛta: yoghurt, latte, burro chiarificato, zucchero e miele, del bagno lustrale (snāna), di vestiti (vastra), del cordone sacro (yajṅa-upavīta), di ornamenti (bhūṣaṇa), di polpa di sandalo o di altri profumi (gandha), di fiori (puṣpa), dell'incenso (dhūpa), di una lampada a burro chiarificato (dīpa), del cibo (naivedya), delle preghiere (stava) e delle rispettose circoambulazioni (pradakṣiṇā) in senso orario. Poco cambia se si tratta di una divinità maschile o femminile.

Della graduale perdita del valore dei grandi sacrifici vedici si trovano già chiari segnali nella Muṇḍaka-upaniṣad 1.2.10-11 a cui fanno eco i versi della Bhagavad-gītā 2.42-46, 9.20-21 e 11.48 mentre l'adorazione delle immagini sacre delle divinità è incoraggiata nella Bhagavad-gītā 4.11, 7.22-23 e 9.25 dove la radice verbale yaj sacrificare, in tal caso significa adorare. Nella Bhagavad-

gītā 10.25 Kṛṣṇa dichiara che tra i sacrifici (yajṅa) egli è il sacrificio della recitazione dei mantra (japa-yajṅa) il che indica che la bhakti offerta a una divinità monoteista stava già allora per soppiantare l'esecuzione dei sacrifici alle generiche divinità vediche e a tal fine, Viṣṇu acquisisce il nome Yajṅa.

Tra le più antiche evidenze archeologiche del culto templare c'è l'iscrizione in lingua brāhmī risalente al 113 a.C. che si trova su di una colonna scoperta a Vidhisha (odierna Besnagar, Bhopal, Madhya Pradesh). La colonna in origine doveva essere eretta come prescritto di fronte a un tempio di Viṣṇu e doveva reggere sulla sommità un'immagine dell'aquila Garuḍa portatore (vāhana) di Viṣṇu. Nell'iscrizione è detto che la colonna è stata donata al tempio di Viṣṇu-Vāsudeva da Eliodoro, figlio di Dion da Taxila, ambasciatore greco di Antialcide re della Bactria inviato alla corte del re Bhagabadra della dinastia Sunga la cui capitale per un periodo fu per l'appunto Vidhisha.

A Chaurasi nei pressi di Mathura (Uttar Pradesh) è stata scoperta una iscrizione su una lastra di pietra datata I sec. d.C. dove si parla della donazione da parte di un devoto di un giardino e di una riserva d'acqua per le abluzioni a un tempio di Śiva. Sempre nei pressi di Mathura a Sonkh uno scavo archeologico ha riportato alla luce la base di un tempio absidale dedicato a un Nāga datato I sec. a.C. La più antica immagine di Viṣṇu è una statuetta in pietra rinvenuta a Malhar (Madhya Pradesh) e datata I sec. a.C.

L'antichità del culto templare delle immagini sacre delle divinità si evince dal fatto che per spiegare alcune regole grammaticali, ne discute Pāṇini (V-IV sec. a.C.) in alcuni sūtra dell'Aṣṭādhyāyī 5.3.96-100. In quei sūtra accidentalmente egli afferma ci sono due tipi di immagini sacre delle divinità: le ordinarie (pratikṛti) o ornamentali e quelle che sono adorate (arca) nei templi. Pataṅjali (II sec. a.C.) nel Mahābhāṣya commentando quei particolari sūtra menziona l'esistenza di immagini sacre di Śiva, Vāsudeva (Kṛṣṇa), Skanda e altre divinità, dice che delle immagini sacre adorabili non si può fare commercio, che alcune di esse sono mobili (cala) e altre sono immobili (acala) e che ci sono sacerdoti templari (devalaka) che vivono di quella professione. Altri accenni a templi dedicati a divinità e al culto delle loro immagini sacre si trovano nell'Aṣṭādhyayī 3.3.105, 5.2.101, 5.2.101 e nel Paṅcatantra di Viṣṇuśarma (II sec. a.C.)

Se nei dharma-sūtra sono contenuti scarsi riferimenti ai templi, alle loro funzioni sociali e religiose e ai riti di consacrazione, ecc., più copiose sono invece le informazioni circa i templi e le divinità in essi adorate contenute nell'Artha-śāstra di Cāṇākya (II-III a.C.) per esempio in 1.20.2, 2.1.25, 2.4.17-19, 2.36.13, 5.4.42, 8.17.44, 12.5.3, 13.2.25 e altri. Curiosamente, in 4.13.41, tra i criminali che il re deve punire c'è anche il dissacratore che ha usato l'immagine sacra di una divinità come un oggetto sessuale! Altri antichi riferimenti al culto delle immagini sacre si

trovano nella Ṣaḍviṃśa-brāhmaṇa 6.10.2 dove sono elencati i segni fisici del loro essere dispiaciute o compiaciute del culto degli uomini: "... i templi (delle divinità) possono tremare e le loro immagini sacre possono ridere, piangere, cantare, danzare, fratturarsi, sudare, possono aprire e chiudere gli occhi, diventare ostili ..."[17] Inoltre nel Mānava-gṛhyasūtra 1.7.10 è detto che la ragazza da prendere in moglie deve essere esaminata in un tempio (deva-agara) e nel Śaṅkhāyanagṛhya-sūtra 2.12.6 è consigliato allo studente che osserva il mahānāmnī-vrata di digiunare in un tempio (deva-kula) e in altri sūtra datati dal I al II sec. d.C.

Aśvaghoṣa (II sec. d.C.) nel Buddha-carita 8.15 narra del re Suddodhana padre del Buddha, che addolorato per l'abbandono del figlio si reca nel tempio o dimora della divinità (deva-āyatana) del palazzo reale per trovare sollievo eseguendo riti di adorazione e recitazione di mantra. Nel Kāma-sūtra 4.1.3 c'è un riferimento al dovere della moglie virtuosa di occuparsi dell'adorazione della divinità nell'altarino di casa (pūjita-devatā-āyatanaṃ). Nel cap. 8 del Lalita-vistara, una tarda biografia del Buddha datata III-V sec. d.C., è narrato che in occasione della visita del Buddha in un tempio, gli idoli di Śiva, Skanda, Nārāyāṇa, Kubera, Candra, Sakra (Indra), Brahmā e quelli delle dieci direzioni (daśaloka-pāla), prendono vita, cadono ai piedi del Buddha e gli offrono preghiere.

Varāhamihira (VI sec. d.C.) nella Bṛhat-saṃhitā 56.2 afferma: "Colui che desidera i mondi celesti ottenuti grazie all'esecuzione di sacrifici e di atti pii deve costruire un tempio agli dei e qui (in questo mondo) otterrà (il frutto) di ambedue"[18].

Nel Mahābhārata si trovano alcuni indiretti accenni al culto delle immagini sacre delle divinità nell'Udyoga-parvan cap. 192 e 193 dove è descritto un tempio di uno yakṣa visitato da Sikhaṇḍin e gli articoli di culto a lui offerti allo yakṣa, nel Vana-parvan Tīrthayatra-parvan cap. 82-84, sono descritti i luoghi di pellegrinaggio visitati dai cinque pāṇḍava in esilio che si suppone fossero presieduti da divinità e templi e nello Śānti-parvan 134.2, Bhīṣma ingiunge che le proprietà dei templi non devono essere toccate dai re neanche in tempi di emergenza.

Nell'Ādi-parvan cap. 123 si trova il noto episodio del cacciatore (niṣāda) Ekalavya che non potendo diventare diretto discepolo di Droṇa nell'arte del tiro con l'arco, si costruì una immagine di Droṇa e la adorò senza che Droṇa ne fosse a conoscenza e grazie a ciò divenne un arciere migliore di Arjuna. Quando Ekalavya dopo aver sconfitto Arjuna in una gara di tiro con l'arco e aver rivelato a Droṇa come potè diventare così esperto nel tiro con l'arco, Droṇa lo rigettò come discepolo e lo punì chiedendogli di tagliarsi i pollici e di consegnarglieli in "dono" (guru-dakṣiṇā) così da non poter più competere con il suo vero discepolo. Già allora perciò, è evidente che per l'autore di quel passo del Mahābhārata, il frutto dell'adorazione, se mai dovesse essercene uno, ha

17 Ṣaḍviṃśa-brāhmaṇa 6.10.2: ... devatāyatanāni kampante daivata-pratimā hasanti rudanti gāyanti nṛtyanti sphuṭanti svidyanty-unmīlanti nimīlanti pratipāyānti ...

18 Bṛhat-saṃhitā 56.2: iṣṭā-pūrtena labhyate ye lokās-tān bubhūṣate, devānām-ālayaḥ kāryo dvayam-apy-atra dṛśyate.

poco a che fare con l’oggetto adorato.

Nell’adorazione di una divinità attraverso una sua raffigurazione materiale è presente una idea animista. Nelle culture primitive si credeva che esistesse una relazione magica tra l'uomo, l’animale o la divinità e la sua raffigurazione incisa o dipinta dalla mano dell’uomo. I popoli antichi raffiguravano gli animali per poterli cacciare, i nemici per poterli uccidere in battaglia, le donne per conquistarle, ecc. Quando gli europei nella metà dell'800 introdussero in India la fotografia molti indiani non volevano farsi fotografare temendo che la foto avrebbe rubato un po' della loro anima rendendoli deboli e facendoli ammalare.

Per lungo tempo il culto delle immagini sacre nei templi è stato mal tollerato dai brāhmaṇa ortodossi che ritenevano che i doveri del vero brāhmaṇa si limitassero alla celebrazione dei sacramenti o riti di passaggio (saṃskāra) e dei cinque grandi sacrifici (paṅca-mahāyajṅa) o doveri del brāhmaṇa elencati nella Śatapatha-brāhmaṇa 11.5.6.1, nella Taittiriya-āraṇyaka 2.10, nell’Āpastamba-dharmasūtra 1.4.12.14 e altri testi: l’insegnamento (brahma-yajṅa), l’offerta di cibo e acqua agli antenati (pitṛ-yajṅa), l’oblazione nel fuoco sacrificale alle divinità (deva-yajṅa), l’offerta di cibo agli spiriti e agli animali (bhūta-yajṅa) e l’ospitalità agli esseri umani (nṛ-yajṅa) più tardi riportati nella Manu-smṛti 3.70. Inoltre, in base ai gṛhya-sūtra, i brāhmaṇa dovevano dedicarsi ai sei doveri (ṣaṭ-karman) più tardi riportati nella Manu-smṛti 10.75: l’insegnamento (adhyapa) e lo studio (adhyayana), l’esecuzione di sacrifici per se (yajāna) e per altri (yājana), la carità (dāna) e l’accettare doni (pratigraha). Erano le popolazioni anārya, i tribali e gli intoccabili che si dedicavano al culto delle immagini sacre delle divinità dei loro villaggi (grāma-devatā) e i brāhmaṇa non dovevano averci nulla a che fare.

Quando i brāhmaṇa ortodossi si accorsero dell’inevitabile declino dell’esecuzione dei sacrifici vedici provocato dalla diffusione della bhakti e del culto delle immagini sacre ma che avrebbero potuto usare la bhakti per le divinità hindū emergenti e il loro culto templare e privato in funzione anti buddhista e anti jaina e che avrebbero potuto camparci anche meglio che con i sacrifici vedici, finirono anch’essi per adottare la bhakti e il culto delle immagini sacre delle divinità. Quindi i brāhmaṇa composero la vasta letteratura mitologica puranica dove assunsero preminenza alcune divinità appena accennate nei Veda come Viṣṇu e Rudra-Śiva e delle nuove divinità emergenti alcune delle quali di origine anārya come lo Śiva adorato nel liṅga, Devī, Gaṇeśa e altre che sostituirono quasi del tutto Indra, Vāyu, Mitra, Varuṇa e altre divinità vediche. Si moltiplicarono i templi, i circuiti dei luoghi di pellegrinaggio, i festival religiosi, i manuali di iconografia e di achitettura templare, i tantra e i manuali di culto tantrico.

Nel Mahābhārata Śānti-parvan 77.8 Bhīṣma include i sacerdoti templari (devalaka), gli astrologi (jyotiṣa) e gli adoratori di villaggio (grāma-yājaka) tra i tipi di brāhmaṇa equiparati agli

intoccabili caṇḍāla. Nella Manu-smṛti 3.152 circa i brāhmaṇa che si dedicano al culto delle immagini sacre delle divinità è detto: "Medici, sacerdoti di templi, venditori di carne e commercianti devono essere esclusi dai sacrifici offerti alle divinità e dai riti offerti agli antenati" e in 3.180 è detto che ciò che è dato a loro in carità è perso (naṣṭa). Il culto templare pubblico o privato è solo accennato o alluso nella Manu-smṛti 2.176, 4.39, 4.130, 4.153, 7.201, 8.87, 8.248, 9.285, 11.26 e altri versi ma sempre traspare tra le righe il disprezzo per i brāhmaṇa-sacerdoti che vi si dedicano. Anche nel vaiṣṇava Nārada-pāṅcarātra Bharadvāja-saṃhitā 4.29, ai brāhmaṇa è proibito fare del culto delle immagini delle divinità un mestiere ma solo se condotto senza devozione.

Ancor oggi il mestiere del sacerdote templare non gode di molta rispettabilità ma forse ciò è dovuto al fatto che oggi nelle famiglie di brāhmaṇa avviano a tale professione i meno dotati e gli incapaci di riuscire in professioni più redditizie come la medicina o l'ingegneria o anche perché di frequente per arrotondare il magro stipendio, i sacerdoti templari tormentano i visitatori dei templi con insistenti richieste di offerte in denaro.

Al re spettava il dovere del mantenimento dei brāhmaṇa riconoscendo la loro fondamentale funzione religiosa di sacerdoti addetti ai riti vedici, al culto delle immagini sacre e all'insegnamento. Dalle iscrizioni si evince che in epoca Gupta ha inizio l'istituto della donazione inalienabile di terre e villaggi da parte dei re ai brāhmaṇa detto brahmadeya o agrāhāra con la quale diventavano proprietari di terre e potevano mantenersi facendo lavorare la servitù śūdra. Nel Mahābhārata Śanti-parvan cap. 140 e nella Manu-smṛti 4.2-6 e 10.81-94 è detto che in tempi difficili (āpad-dharma) i brāhmaṇa possono permettersi di accettare l'occupazione dello kṣatriya o del vaiśya ma non devono mai porsi al servizio d'altri come gli śūdra e neanche al servizio di una divinità come sacerdoti in un tempio.

Appare quindi che anche se in epoca vedica i brāhmaṇa adoratori di immagini sacre erano tollerati dai brāhmaṇa ortodossi dediti ai sacrifici vedici, in seguito quando i brāhmaṇa sentirono minacciata la loro posizione privilegiata e i loro mezzi di sussistenza dalla diffusione della bhakti e dal culto delle immagini sacre, si scagliarono contro i brāhmaṇa adoratori di immagini sacre dichiarando nei dharma-śāstra che erano caduti (patita) al livello dei śūdra e indegni di pranzare in loro compagnia (apāṅkteya) al termine delle celebrazioni dei riti vedici e dello śraddha offerto agli antenati. Gli adoratori di immagini sacre, in particolare i vaiṣṇava, reagirono dichiarando nelle loro scritture per esempio nel pāṅcarātra, che il solo vedere una immagine sacra di Viṣṇu è più benefico che eseguire cento sacrifici vedici del cavallo (aśvamedha-yajṅa). Anche gli śaiva considerano infinitamente più meritorio il culto del liṅga che l'esecuzione di sacrifici vedici. Nello Śiva-dharma 7.2 è detto: "... (Neanche) milioni di oblazioni nel fuoco sacrificale, di (recitazioni

dei) Veda, di sacrifici vedici, di grandi doni (ai brāhmana) equivalgomo all'adorazione dello śiva-liṅga ..."[19]

Per i brāhmaṇa ortodossi l'autorità suprema erano le śruti, mentre con tutti i gradi di sfumature possibili, per le tradizioni devozionali monoteiste śaiva, śākta e vaiṣṇava l'autorità suprema erano le smṛti (purāṇa, ityāsa e tantra) poiché enunciate direttamente dalle divinità come per esempio fa Kṛśṇa nella Bhagavad-gītā. Per le tradizioni tantriche oltre alle smṛti, la suprema autorità è la parola del guru. Le tradizioni devozionali e tantriche non negano l'autorità delle śruti ma la diretta rivelazione della divinità e le parole del guru non hanno equali.

Tutti i vaiṣṇava compresi i brāhmaṇa, si sentono onorati di adorare Viṣṇu attraverso la sua immagine sacra e accettano volentieri il titolo di dāsa (servitore) che altrimenti qualifica gli śūdra. Altro elemento di distinzione dai brāhmaṇa ortodossi che caratterizza gli aderenti alle tradizioni monoteiste sopratutto vaiṣṇava è la ferma condanna dei sacrifici animali derivante dall'adesione al principio della non violenza di origine buddhista e jaina che li rese oltretutto stretti vegetariani.

Oltre che da Varāmihira (VI sec.) nella Bṛhat-saṃhitā cap. 60, i tipi di templi e di immagini sacre delle divinità e i riti di installazione (prāṇa-pratiṣṭhā) e di culto (arcana) delle immagini sacre di ogni divinità, le specifiche caratteristiche, misure, abbigliamento, ornamenti, armi, mudrā, ecc. di ogni divinità, sono trattati nei manuali di iconografia e architettura templare del Sud India come il Mayamata (VIII sec.), il Mānasāra (VIII sec.), il Kaśyapa-śilpa (XII sec.), lo Śilpa-ratna di Śrīkumāra (XVI sec.) e la Atri-saṃhitā (XVII sec.), e del Nord India come il Citra-lakṣaṇa di Nagnajit (IV-V sec.), il Śilpa-prakāśa di Rāmacandra Kaulācāra (X sec.), il Samarāṅgaṇa-sūtradhara di Bhoja (XI sec.), il Vāstuvidyā (XI-XII), l'Aparājita-pṛcchā di Bhuvanadeva (XI-XII) e il Rūpamaṇḍana di Maṇḍana (XV sec.), il Devatāmūrti-prakaraṇa di Mandana Sūtradhāra (XV sec.) e altri.

L'architettura templare e l'iconografia sacra sono inoltre trattate in varie sezioni di purāṇa e testi tantrici più o meno settari vaiṣṇava o śaiva tra i quali l'Agni-purāṇa (IV sec.) cap. 44-53, 59-63, 67, 103 e 104, il Vāyu-purāṇa (V sec.) cap. 8, il Matsya-purāṇa (V sec.) cap. 58-65 e 253-269, il Mārkaṇḍeya-purāṇa (VI sec.) cap. 49, il Varāha-purāṇa (VI sec.) cap. 179-184, il Vaikhānasa-āgama (IV-VI sec.), l'Hayasirsa-paṅcarātra, l'Īśvara-saṃhitā (V-VIII sec.), il Viṣṇudharmottara-purāṇa (VI sec.) terzo khaṇḍa, il Bhāgavata-purāṇa (IX sec.) 11 cap. 27, il Garuḍa-purāṇa (IX sec.) 1 cap. 48, il Devī-purāṇa (XI sec.) cap. 32 e altri. Non poteva mancare sull'argomento una upaniṣad, la Vastusūtra-upaniṣad attribuita al ṛṣi Pippalāda.

I tipi di templi śaiva, di śiva-liṅga e i riti di installazione degli śiva-liṅga sono invece trattati

19 Śiva-dharma 7.2: ... agni-hotrāś-ca vedāś-ca yajñāś-ca bahu-dakṣiṇāḥ, śiva-liṅga-arcanasyaite koṭy-aṃśena-api no samāḥ".

nell’Agni-purāṇa (IV sec.) cap. 92-98, nell Liṅga-purāṇa (VII-X sec.) Uttara-bhāga cap. 46-47, nello Śiva-purāṇa (VII-X sec.) Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga cap. 3, nell Kamika-āgama (VII sec.) cap. 68, nel Raurava-āgama (X sec.) cap. 35, nell’Ajita-āgama, nell’Īśānaśivagurudeva-paddhati cap. 36 di Iśānaśiva (XII sec.) e altri manuali di culto śaiva. Lo saiva Somaśambhu (XI sec.) nel manuale Somaśambhu-paddhati Liṅga-pratiṣṭhā 4.1.1 afferma che il liṅga è Śiva e il pīṭha (yoni) è la sua potenza (śakti), il rito di installazione non fa che ricongiungerli, Siva e Sakti sono onnipervadenti perciò non hanno bisogno di discendere nello yoni-liṅga.

La maggior parte dei manuali di iconografia, dei purāṇa e dei testi tantrici sopracitati si limitano a descrivere le forme e le caratteristiche delle immagini antropomorfe delle divinità e i tipi di śiva-liṅga ma alcuni descrivono anche gli yantra, maṇḍala, mantra, modi adorazione (arcana) e meditazione (dhyāna) sulle divinità. Alcuni tipi di immagini sacre possono essere costituite di argilla, sabbia o altri elementi non durevoli, in tal caso l’installazione (prāṇa-pratiṣṭhā) della divinità sarà temporanea, sarà ritualmente invitata nel supporto materiale ma al termine del culto verrà invitata (visarjana) ad abbandonarlo.

Oltre a quello che dicono i manuali è credenza diffusa che molti altri oggetti come vasi colmi d’acqua, i fiumi, il fuoco, le armi, alcuni alberi, alcune pietre amorfe, ecc. possono contenere le divinità sopratutto femminili ed essere adorate come tali. Le divinità possono essere raffigurate in piedi (sthānu) con il peso distribuito sulle due gambe (sama-pāda) o leggermente curvate con il peso su di una gamba sola (abhaṅga), con il corpo che disegna due o tre curvature (dvi-bhaṅga o tri-bhaṅga). Possono essere raffigurate sedute in padma o yoga-āsana o in vīra-āsana con una gamba flessa sulla coscia dell’altra o come il Buddha seduto con le gambe leggermente divaricate (pralambha-āsana). Le posizioni distese riguardano per lo più il Buddha in punto di morte o Viṣṇu disteso sul serpente Ananta. Anche altre divinità come Śiva-Naṭarāja, Gaṇeśa e Kṛṣṇa-Kaliya-damana sono raffigurate mentre danzano.

L’arte iconografica indiana non è separata dalle altre arti. In un noto passaggio del Viṣṇudharmottara-purāṇa 3 cap. 35 il re Vajra chiede al ṛṣi Mārkaṇḍeya di essere istruito sulla creazione delle immagini sacre delle divinità. Mārkaṇḍeya risponde che prima di quello è necessario apprendere l’arte della pittura che però deve essere preceduta dallo studio della danza che a sua volta deve essere preceduta dallo studio della musica. Perciò prima egli deve istruire Vajra sulla musica, poi sulla danza, poi sulla pittura e infine sulla realizzazione delle immagini sacre delle divinità.

I grandi sacrifici vedici del cavallo (aśva-medha), del soma (soma-yajṅa), dell’ascesa al trono (rājasuya) e della celebrazione del sovrano (vājapeya) praticati dai brāhmaṇa vedici ortodossi richiedevano numerosi sacerdoti officianti e ingredienti così abbondanti e preziosi che solo i

regnanti potevano procurare. Il procedimento dell'aśvamedha-yajṅa è descritto nello Śuklayajur-veda Vājasaneyi-saṃhitā 23.22-31 e nella Śatapatha-brāhmaṇa 13 cap. 2. Nel Mahābhārata Aśvamedika-parvan cap. 1-15, nel Vālmiki Rāmāyaṇa Bāla-kāṇḍa cap. 13, nel Padma-purāṇa Pātāla-khaṇḍa Rāmāśvamedha e nello Skanda-purāṇa Vaiṣṇava-khaṇḍa Puruṣottamakṣetra-māhātmya si trovano ricostruzioni epiche dei sacrifici reali sponsorizzati da mitici regnanti. Pare che alcuni aśvamedha e altri grandi sacrifici vedici furono fatti eseguire da alcuni re delle dinastie Sunga (II-I sec. a.C.), Gupta (III-VI sec. d.C.) e Pallava (III-IX sec. d.C.) Malgrado si fosse dimenticata l'esatta procedura di questo tipo di sacrifici qualche regnante delle dinastie Sangama (XIV-XV sec.), Vijayanagara (XIV-XVII sec.), Maratha (XVII-XVIII sec.) e Rajput (XVII-XVIII sec.) per dare sfoggio di ricchezza e potenza ne fecero celebrare alcuni.
Delle cinquanta o settanta diverse recensioni o rami (sākhā) dei quattro Veda con le collegate brāhmaṇa, āraṇyaka, upaniṣad e i dharma-sūtra che pare dovevano esistere in passato solo una quindicina e frammentarie sono arrivate ai nostri giorni. Malgrado sia insistentemente raccomamadato che la procedura dei sacrifici vedici debba essere precisamente seguita altrimenti possono non dare frutto o darne di negativi, la procedura dei sacrifici vedici non è dettagliatamente riportata nelle brāhmaṇa, ci sono delle carenze, dei termini ambigui che nemmeno il commentatore Sāyaṇa nel XIV sec. Malgrado gli sforzi riesce a chiarire convincentemente gli studiosi di oggi.
Probabilmente la trasmissione scritta era volutamente carente perché si trattava di un sapere esoterico ed inoltre era utile per i detentori coprire il tutto con un velo di mistero. Come spesso accade meno si conosce di un argomento o di un oggetto e più facilmente gli si può attribuire significati, potenze e proprietà fantastiche. Come in ogni altra tradizione indiana (eccetto la tradizione sikh Fondata da Guru Nanak (1469-1538) per la quale è invece fondamentale la trasmissione scritta del libro composto dai dieci guru (Guru-granth-sahib), la trasmissione orale (śruta) degli insegnamenti dei ṛṣi o del guru per le tradizioni tantriche hindū e buddhiste vajrayāna era ben più importante della trasmissione scritta e quando la prima viene a mancare le fonti scritte sono considerate insufficenti o di limitata utilità. Anche se i sikh si dichiarano apertamente non idolatri si dedicano comunque al culto del libro sacro, lo svegliano al mattino e lo mettono a riposo la sera, lo riparano dal freddo dell'inverno e dal caldo dell'estate. Lo riveriscono come gli hindū nei templi adorano le immagini sacre delle loro divinità.
Fino ad oggi continua invece ininterrotta la tradizione dei sacrifici del fuoco domestici e quotidiani ingiunti nei dharma-sūtra ai brāhmaṇa capifamiglia come l'agni-hotra da eseguire mattino e sera e la celebrazione dei dieci, sedici o più sacramenti (saṃskāra) ai quali devono sottoporsi gli dvija. Con lo sviluppo del tantrismo nella forma ortodossa o smārta (paṅcāyatana-

pūjā) e nella forma eterodossa, il sacrificio del fuoco diventa parte della procedura dell'iniziazione (dīkṣā) dei discepoli da parte del guru, dell'installazione (prāṇa-pratiṣṭhā) delle immagini sacre delle divinità e del loro culto. Anche oggi in ogni tempio che si rispetti in cui il culto delle immagini sacre è affidato a brāhmaṇa c'è un'area preposta per la celebrazione dei sacrifici (yajña-śālā) con il focolare di mattoni (vedi) fisso.

La procedura di culto consiste nell'offerta di cinque, dieci o sedici articoli (upacāra) all'immagine sacra della divinità dall'invito (āvāhana) alla dismissione (visarjana) nel caso di adorazione temporanea, deriva dalla procedura del sacrificio vedico. Nei sacrifici vedici i sacerdoti (ṛtvij) accoglievano le divinità celesti come ospiti, le invitavano a sedere sulle stuoie di erba kuśa (desmostachya bipinnata o poa cynosuroides) o di erba dūrvā (cynodon dactylon) stese a terra sulla piattaforma rialzata (vedi) e offrivano loro inni e oblazioni nel fuoco del sangue degli animali sacrificati, di burro chiarificato, latte, cereali, frutta, ecc. Le divinità celesti pur non visibili si credeva che accettassero le oblazioni versate dai sacerdoti nel fuoco attraverso il fuoco stesso personificazione di Agni la divinità del fuoco o che accettassero il fumo (dhūma) che saliva al cielo carico degli effluvi delle sostanze versate nel fuoco. Diversamente le divinità adorate attraverso le loro immagini sacre sugli altari dei templi sono visibili e si crede che accettino direttamente gli articoli di culto offerti dai sacerdoti (arcaka).

Al termine del sacrificio vedico, il resto (śeṣa) ossia le carni dell'animale macellato, venivano cotte e divise tra i sacerdoti e lo sponsor del sacrificio (yajamāna) che rispettosamente le accettavano come cibo sacro. L'atto di accettare i resti del sacrificio si è tradotto nelle tradizioni devozionali monoteiste vaiṣṇava, śākta e in parte śaiva nell'accettazione del cibo vegetariano o non vegetariano offerto alle immagini sacre di Viṣṇu, Devī o Śiva. Da parte dei pii devoti hindū gli avanzi del cibo offerto alle divinità (e al guru) non sono considerati impuri (ucchiṣṭa) come gli ordinari avanzi di chiunque altro, piuttosto è una manifestazione del favore (prasāda) delle divinità ed è impregnato del loro potere divino e purificante. Nella Bhagavad-gītā 3.13 Kṛṣṇa dice: "I virtuosi che si cibano dei resti del sacrificio si liberano dai peccati ..."[20]

20 Bhagavad-gītā 3.13: yajña-śiṣṭāśinaḥ santo mucyante sarva-kilbiśaiḥ ...

V

Secondo alcuni studiosi nel paleolitico superiore tra i 40.000 e il 10.000 a.C. in tutta Europa dall'Atlantico alle russie le società erano matriarcali ed erano dedite ai culti delle dee madri associate alla fecondità dei campi, degli animali e delle donne. In queste aree sono state ritrovatenumerose statuette femminili nude probabili oggetti di culto alte circa 10 cm. in pietra, osso o avorio dai tratti sessuali accentuati perciò dette 'veneri steatopigie' o 'veneri gravide'. Le più note sono la Venere di Willendorf (Austria), di Lespugne e di Laussel (Francia), di Dolni Vestonice (Rep. Ceca), di Frasassi nelle Marche e quelle della grotta dei Balzi rossi in Liguria. Altre più tarde statuette simili risalenti dal 3.000 al 2.000 a.C. sono state scoperte nelle isole Cicladi (Grecia) a Parabita in Puglia e nelle isole maltesi.
Similmente nella valle dell'Indo a Mehrgarh (Kachi, Pakistan), a Zhob, Kulli e Nal (Pakistan), Mundigak (Kandahar, Afghanistan), a Sheri Khan Tarakai (Bannu, Pakistan), ad Harappa e Mohenjodaro (Pakistan), a Lothal e Dholavira (Gujarat), a Kalibangan (Rajastan), a Rakhigari (Haryana) e altre località sono state ritrovate numerose statuette femminili dai tratti sessuali esagerati di terracotta risalenti dal 2.500 al 1300 a.C. A Mohenjodaro sono stati anche scoperti numerosi cilindri e anelli di pietra, ma non è certo che si tratti di oggetti di culto precursori dello śiva-liṅga e della yoni che molti secoli più tardi diventeranno le rappresentazioni simboliche e tantriche di Pārvatī e Śiva.
A Bhaghor (Sidhi, Madhya Pradesh) è stata scoperta una stele triangolare di pietra con inciso tre triangoli concentrici posta su una piattaforma risalente al paleolitico superiore (IX-VIII millennio a.C.) che per ora la rende la più antica evidenza del culto di una divinità femminile archetipo di quello tantrico di Devī. Ancora oggi le locali tribù di Mushar un sottogruppo dei Kol in simili piattaforme adorano una divinità femminile delle foreste chiamata Bansuri in simili immagini sacre triangolari disposte su piattaforme e coperte di polvere rossa vermiglio chiamate śakti.
I culti matriarcali delle divinità femminili dei nativi indiani sono definiti pre-ārya poiché precedono l'invasione nella valle della Ganga degli ārya nomadi guerrieri di cultura patriarcale avvenuta intorno al XV sec. a.C. dall'Asia centrale attraverso l'attuale Afganistan. In base a un censimento del 2011 la popolazione tribale discendente degli antichi nativi costituisce circa il 12% della totale popolazione indiana e si concentra maggiormente nelle aree interne. I 360 tra gruppi e sottogruppi etnici tribali che sono stati censiti e riconosciuti manifestano una notevole diversità **biologica, linguistica e culturale**. I principali gruppi etnici di origine proto australoide sono gli Āhir o Bhil (sanskrito Ābhira), i Gujjar nell'India del Nord-Ovest, gli Hos, i Munda e i Santhal nel Nord-Est e i Kol nel Centro-Sud. Di origine mongoloide sono i Boro, i Khasi, i Jantia e i Naga nel

Nord-Est. Di origine dravidica sono e i Gond, Kondh e Oraon del Centro-Sud.
Gli appartenenti al varṇa dei brāhmaṇa nell'India di oggi sono meno del 3% della popolazione. All'epoca della stesura della Manu-smṛti pare che gli ārya non fossero ancora penetrati nell'India del Sud 2.17-22 è specificato che gli ārya risiedono nell'India del Nord lungo la valle della Ganga. Nell'India del Sud le classi dominanti dei nativi draviḍi di etnia diversa dagli ārya evidenziata dalla carnagione scura ebbero più tempo per aryanizzarsi, per accettare le divinità vediche e il sanskrito come lingua religiosa. La teoria della penetrazione in India degli ārya non è accettata dagli storici revisionisti indiani hindū fondamentalisti che preferiscono considerare gli ārya una razza autoctona indiana.
I Veda sono le scritture degli ārya, narrano delle loro divinità, riti di sacrificio e guerre; il loro carattere patriarcale si evince dall'importanza attribuita alle divinità femminili e dal loro numero in essi menzionate come Śrī, Uṣas, Vāc, Rātri, Bhū e altre che è nettamente inferiore al numero delle divinità maschili. Negli ultimi sec. a.C. inizia il processo di aryanizzazione delle divinità femminili dei villaggi (grāma-devatā) dei nativi tribali (ādivasin) che conduce nel VI sec. d.C. alla nascita e allo sviluppo delle tradizioni śākta. Molte divinità maschili vediche hanno lasciato il posto alle divinità maschili hindū mentre quelle femminili tribali e di villaggio che non si sono già aryanizzate sono tutt'ora oggetto di culto. Perciò in termini di continuità il culto delle divinità femminili in ogni loro forma dalle tribali e di villaggio dell'epoca pre-ārya, a quelle di epoca vedica e poi hindū fino ad oggi avendo attraversato tutta la storia indiana è ininterrotto e più antico di quello di ogni altra divinità maschile.
Negli ultimi secoli a.C. sono state introdotte nel buddhismo hinayāna alcune divinità femminili come Māyādevī e Yaśodhāra rispettivamente madre e moglie del Buddha, come Haritī, la yakṣi moglie di Kuvera divoratrice di neonati trasformata dal Buddha in protrettrice dei bambini e come Vasudharā la controparte buddhista della Śrī o Lakśmī vedica. Qualche secolo dopo altre divinità femminili si aggiungono al pantheon buddhista mahāyāna i tipi di Tārā ma fu nel buddhismo vajrayāna che dal VI sec. d.C. che le divinità femminili si moltiplicarono nella forma delle bodhisattva femminili.
Nemmeno il jainismo fu esente dalla proliferazione delle divinità femminili. In una epoca imprecisata tra il I sec. a.C. e il III d.C. i jaina si divisero in due grandi tradizioni, gli śvetāmbara o bianco vestiti e i nudi digambara. Dal VII sec. Circa ambedue le tradizioni jaina adottarono dall'hinduismo e dal buddhismo il metodo di culto tantrico, i bīja-mantra, i mūdra, i maṇḍala, ecc. I jaina adorano i tīrthaṅkara ma non chiedono loro favori poiché sono distanti e totalmente indifferenti alle cose del mondo. Per la soddisfazione dei desideri materiali e per la purificazione e l'avanzamento spirituale i jaina ricorsero a tre tipi di divinità femminili: quelle che risiedono nei

mondi superiori (urdhva-loka) come Triśalā, la madre di Mahāvīra, Śrutadevī (Sarasvatī) e Lakṣmī; quelle che risiedono nei mondi mediani (madhya-loka) come le sedici vidyādevī personificazioni di conoscenze e poteri occulti (siddhi) ottenuti attraverso i sādhana tantrici e quelle che risiedono nei mondi inferiori (adho-loka) come Padmavatī, Carkeśvarī e Ambikā e le molte altre śāsana-devatā (attendenti dei tīrthāṅkara).

Per i jaina della tradizione śvetāmbara tra i 24 tīrthāṅkara, la diciannovesima Malli Bāī è femmina ma per i digambara tutti i tīrthāṅkara sono maschili, il diciannovesimo è Māllīnātha. Nello State Museum di Luknow (Uttar Pradesh) si trova una fine immagine di pietra purtroppo decapitata della Malli Bāī risalente al XII sec. proveniente da Unnao (Uttar Pradesh). Malli Bāī è sempre al centro dell'importante ṛṣi-maṇḍala dei jaina śvetāmbara che raffigura i 24 tīrthāṅkara sopra il bīja-mantra hrīṃ, uno degli essenziali bīja-mantra di divinit' femminili nelle tradizioni hindū śākta.

Malgrado il tantrismo sia penetrato a fondo nella dottrina jaina e nel ritualismo la ferma adesione dei monaci e delle monache ai cinque voti (paṅca-mahāvrata): ahiṃsā (non-violenza), satya (veridicità), asteya (onestà), brahmacarya (celibato) e aparigraha (povertà) hanno completamente escluso dai loro sādhana i sacrifici animali e i riti sinistri, perciò si tratta di tantrismo prettamente destro. Uno dei jaina-tantra più noti è il Bhairavapadmāvatī-kalpa di Mallisena (XII sec.) dedicato al culto di Padmāvatī. Nel cap. 2 sono descritti i vari riti di purificazione fisica e mentale che deve precedere il culto e la meditazione e l'applicazione dei mantra sulle parti del corpo (nyāsa), nei cap. 3-8 sono trattati gli ṣaṭ-karman e i relativi yantra e mudrā ma da utilizzare soltanto contro i nemici del jaina-dharma. Nel cap. 10 dello stesso testo è inoltre trattato il controllo dei serpenti e la cura dei loro morsi. Il monaco śvetāmbara Hemādri (XIII sec.) nello Yoga-śāstra cap. 12 descrive i sādhana per ottenere le varie siddhi tra le quali la capacità di possedere i corpi altrui (parakāya-praveśana) che però può essere usata però monaci jaina soltanto per controllare i nemici o gli avversari negli scontri dialettici.

Gli stūpa buddhisti di epoca maurya (IV-II sec. a.C.) erano ornati di rilievi con scene che illustravano le storie miracolose del Buddha narrate nei pali jātaka, di rilievi di yakṣinī e nāginī, di Lakṣmī degli elefanti (Gāja-Lakṣmī) e di Lakṣmī del fiore di loto (Padma o Kamala-Lakṣmī) oltre al scene di vita quotidiana. Per i buddhisti l'elefante era l'animale auspicioso associato alla nascita del Buddha mentre il fiore di loto era simbolo di purezza e trascendenza. Furono le immagini del Buddha e delle Tārā mahāyāna che per prime furono rappresentate sedute o in piedi sulla corolla di un fiore di loto che diventerà lo standard delle raffigurazioni divine anche hindū.

Oltre al famoso Śrī-sūkta contenuto nell'appendice (khilāni) del Ṛg-veda, nello stesso Veda si trovano venti inni (sūkta) dedicati a Uṣas (Dea dell'alba), si trova il Devī-sūkta dedicato a Vāk o

Sarasvatī (dea della parola), il Rātri-sūkta dedicato a Rātri (dea della notte), il Bhū-sūkta dedicato alla Terra e altri, mentre nell'Atharva-veda si trova il Pṛthvi-sūkta dedicato a Pṛthvi (dea della Terra) e l'Aditi-sūkta dedicato ad Aditi (madre degli dei celesti). Non hanno inni dedicati ma sono menzionate poche altre divinità femminili minori tra le quali Āpas (dea delle acque), Śacī o Indrāṇī (consorte di Indra), Varuṇānī e Agnāyī (consorti di Varuṇa e Agni), Araṇyānī (dea delle foreste), Varūtrī (dea delle mandrie) e le maligne Nirṛttī (dea della distruzione), Alakṣmī (dea della miseria), Jyesthā (dea della vecchiaia) che in epoca puranica si trasfigurano nelle Devī irate come Kālī, Cāmuṇḍā, ecc. Vāk o Sarasvatī è l'unica divinità femminile vedica che passa indenne dall'epoca vedica alla puranica diventando la personificazione di un mitico fiume che attraversava l'India del Nord-Ovest e si gettava nel Mare Arabico, poi consorte di Brahmā e divinità dell'erudizione.
Antico retaggio di dottrine animiste, i fiumi nell'hinduismo sono considerati benigne divinità femminili figlie delle montagne, invece considerate divinità maschili, perché rendono fertili le terre che attraversano e purificano dai peccati le genti che vi si bagnano. I fiumi sono considerati le forme 'liquide' delle divinità femminili che li presiedono e come tali sono adorate direttamente lungo le loro rive dalla sorgente fin dove sfociano nell'oceano. Tra i fiumi indiani sette sono considerati particolarmente sacri dalle tradizioni śaiva e vaiṣṇava: la Ganga, la Yamuna, la Godavari, la Sarasvati (scomparsa), la Narmada, la Sindhu e la Kaveri. La Sarasvati descritta come un tumultuoso fiume nei Veda oggi è identificato con l'intermittente Ghaggar che scorre soltanto durante i Monsoni attraverso il deserto del Thar tra il Punjab, Rajasthan e Pakistan. Nelle tradizioni śaiva sono considerati sacri anche la Kṣiprā che bagna Ujjain (Madhya Pradesh) dove si trova il tempio di Śiva-Mahākaleśvara e la Kṛṣṇā che bagna Srisailam (Andhra Pradesh) dove si trova il tempio di Śiva-Mallikārjuna. Nelle tradizioni vaiṣṇava-rāmāyata è particolarmente sacra la Sarayu che bagna Ayodhya (Uttar Pradesh) luogo di nascita di Rāma come nelle tradizioni krishnaite è particolarmente sacra la Yamuna che bagna Mathura (Uttar Pradesh) luogo di nascita di Kṛṣṇa.
Essendo sei o sette secoli più tarde, nessuno dei sette grandi fiumi è particolarmente sacro per le tradizioni śākta che piuttosto considerano sacro il Brahmaputra, unico fiume maschile, che bagna la collina Nīlacala a Guwahati (Assam) sulla cui sommità si trova il tempio di Kāmākhyā Devī, il più importante dei 51 luoghi sacri del culto śākta (śākta-pīṭha). Diversamente dagli hindū, per i buddhisti e i jaina i fiumi non sono che fiumi e ad essi non rivolgono alcun particolare culto.
All'epoca maurya (IV-II sec. a.C.) risale il culto della fertilità delle nāginī e dei nāga, semi divinità ctonie serpentine, delle vṛkśakā-yakṣinī e degli yakṣa, semi divinità arboricole. Ancor oggi in tutta l'India è diffuso il culto dei nāga e delle nāginī per la cura dei morsi di serpente e per la fecondità

da parte delle donne. In tutta l'India il quinto giorno della quindicina di Luna crescente del mese di Śrāvaṇa (Luglio-Agosto) è celebrato il festiva nāga-paṅcamī che cade nel corso dei monsoni, il periodo in cui è più facile essere morsi dai serpenti che fuggono dalle tane e cercano rifugio all'asciutto nelle case. In questo giorno le donne digiunano e depongono lontano da casa delle ciotole piene di latte di cui i serpenti sono ghiotti. Tutti temevano il morso dei serpenti, per prevenirli nel Baudhāyana-gṛihyasūtra allo dvija è prescritto un sacrificio detto sarpa-bali da celebrare il giorno di Luna piena (pūrṇimā) del mese di Śravaṇa (Luglio-Agosto). Nelle tradizioni śākta, Devī è direttamente identificata con la serpentina kuṇḍaliṇī-śakti ma anche le mitologie di Viṣṇu è Śiva sono legate ai serpenti. Viṣnu riposa su un letto formato dalle spire del serpente Ananta-seṣa mentre di Śiva che se ne adorna le braccia, uno dei tanti suoi epiteti è Nāgeśvara (signore dei serpenti).
Nello śaiva Raurava-āgama cap. 38 e 57 sono descritti i riti di installazione delle immagini sacre dei nāga e i benefici del loro culto. Molto spesso i templi hindū sono ornati con scene mitologiche che ritraggono gli dei celesti e i nāga più importanti: Vāsuki, Takṣaka, Śeṣa. Frequentemente nell'India del Sud le donne che desiderano avere figli adorano i nāga attraverso le nāga-kala sculture di pietra a tutto tondo o in rilievo su stele che raffigurano un cobra eretto e con il cappuccio aperto o una coppia di cobra avvinghiati nell'atto sesuale. Queste stele commissionate dalle donne o dalle coppie subiscono un particolare procedimento di installazione: per assorbire lo spirito dei nāga e delle nāginī, vengono immerse in un lago o in un fiume da un brāhmaṇa e lasciate sott'acqua per almeno sei mesi. Poi estratte dall'acqua vengono disposte ai piedi dei fichi sacri o pipal (ficus religiosa) che si trovano nei cortili dei templi o nei pressi di laghi e fiumi sacri e li sono adorate.
Le immagini di pietra degli yakṣa epoca Maurya (IV sec. - II sec. a.C.) sono probabilmente le più antiche immagini di culto indiane. Oltre agli yakṣa e alle yakṣinī negli ultimi sec. a.C. il Buddha, Mahāvīra, Lakṣmī, i nāga e le nāginī e altre semi divinità e più tardi anche Viṣṇu e Śiva, cominciarono ad essere raffigurati in sculture nei caitya buddhisti e jaina e in sigilli e monete coniate a Ujjain (Madhya Pradesh), Kosambi (Allahabad, Uttar Pradesh) e Mathura (Uttar Pradesh). Il termine yakṣa deriva dalla radice verbale yaj adorare-sacrificare oppure da yakṣ muovere velocemente, mutare aspetto velocemente. Gli yakṣa e le yakśinī erano popolari divinità animiste arboricole di villaggio che aryanizzate sono penetrate come semi divinità dal carattere ambivalente maligno-benigno nel pantheon vedico, jaina e buddhista e poi hindū. Hanno perciò subito lo stesso destino di molte altre semi divinità come le apsaras e i gandharva, i nāga e nāginī, i kinnara, i guhyaka, i vidhyādhara, i siddha e altre con alcune delle quali condividono l'origine. In epoca hindū gli yakṣa sono stati spesso associati come nella Bhagavad-gītā 17.4 ai temibili orchi

cannibali rakṣāsa. Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 101.60 è detto che le offerte gradite agli yakṣa sono la carne e il vino.

In epoca puranica gli yakṣa acquistano l'identità di servitori (gaṇa) di Kubera, la divinità delle ricchezze, di guardiani di tesori e anche delle preziose piante medicinali delle foreste. Conferma la loro natura ambivalente il fatto che la foresta era considerata un luogo pericoloso, infestato da fiere, dagli incivili e ostili tribali e dai briganti. Delle yakṣinī si parla frequentemente nei Jātaka buddhisti (IV sec. a.C. - III sec. d.C.), nel Mahābhārata, nei purāṇa, nel kāvya sanskrito e in alcuni tantra. Le yakṣinī sono semi divinitā femminili ambigue, capricciose o benefiche come le ninfe celesti (apsaras) o malefiche come le streghe (ḍākinī). Sono ninfe terrestri che possono assumere la forma di donne molto attraenti che ammaliano e divorano i viandanti che le incrociano di notte nelle strade e nelle foreste e che risiedono in particolari alberi nelle foreste dove possono essere adorate. In epoca tantrica gli yakṣa e le yakṣinī sono anche divenute oggetto di culto tantrico sinistro e invocati in riti di magia nera (abhicāra).

Gli stūpa buddhisti e i templi hindū sono spesso ornati con le attraenti immagini di un tipo particolare di yakṣinī benigne dette śālabhaṅjikā che rappresentano l'abbondanza e la fertilità. Le śālabhaṅjikā sono raffigurate in piedi al fianco di un albero śāla (shorea robusta) con il corpo piegato in tre curve (tri-bhaṅga) mentre con una mano piegano un ramo dell'albero o con un piede toccano il tronco dell'albero che fiorisce e fruttifica istantaneamente. Che l'albero fiorisca al loro tocco evidenzia il potenziale erotico e fecondo delle śālabhaṅjikā. La loro bellezza è celebrata da molti poeti tra i quali Aśvaghoṣa (I-II sec. d.C.) nel Buddha-carita 5.35, Kālidāsa (V sec.) nel Mālavikā-agnimitra 3.48 e 53, nel Raghu-vaṃsa 2.36, nel Kumāra-saṃbhava e nel Megha-dūta Uttara-megha 15 e 18 e Subandhu (VII sec.) nel Vāsavadattā 133 e 138. Altrimenti i templi sono ornati da languide immagini di apsaras, sura-sundarī o alasā-kanyā in varie pose mentre danzano (nartakī), si ornano con un fiore di pandanus odorifera (ketakī-bharaṇā), che odorano un fiore di loto (padma-gandhā), che giocano con un pappagallo (śuka-sārikā), che si allacciano le cavigliere (nūpura-pādikā), che si specchiano (darpaṇa-bharaṇa), ecc.

Alcuni tantra e manuali tantrici trattano lo yakṣinī-sādhana con il quale un adepto può sottomettere una yakṣinī per ottenere da lei poteri mistici (siddhi), ricchezze (ṛddhī) o anche farne la propria amante. Il culto tantrico delle yakṣinī (yakṣinī-sādhana) è descritto nella vaiṣṇava Jayākhya-saṃhitā cap. 26, negli śaiva Brahma-yāmala cap. 65 e Uḍḍāmareśvara-tantra cap. 9, negli śākta Tantrarāja-tantra cap. 17 e Vāmakeśvarīmata cap. 2, nei vajrayāna Kakṣapuṭa-tantra cap. 14 e Maṅjuśrīmūlakalpa cap. 1, nel kāvya Kathāsaritsāgara 5 cap. 3 e nel manuale tantrico Mantra-mahodadhi cap. 7.

In Madhya Pradesh, Maharastra e Karnataka sono state ritrovate la maggior parte delle immagini

di culto di varie dimensioni di terracotta o pietra e risalenti dal VI al XII sec. che raffigurano una donna nuda accovacciata o distesa sulla schiena a braccia sollevate comunemente chiamate Lajjā Gaurī ossia Pārvatī imbarazzata (o senza imbarazzo) poiché nuda o Nagna-mātā dea madre nuda. Il termine sanskrito lajjā indica il senso di colpa o vergogna per aver peccato o deviato dal retto sentiero del dharma, per tanto è una delle virtù degli uomini e donne nobili o civilizzati (ārya). In questo senso è il collegamento tra la retta condotta (ācāra) e il dharma. Specificatamente per le donne il temine lajjā indica l'imbarazzo, il pudore la modestia, ecc. Nella teoria estetica dei rasa lajjā è una delle 33 emozioni sussidiarie (vyabhicāri-bhāva). Nel Devī-māhātmya 5.44 lre divinità celesti dicono che Devī risiede in tutti gli esseri viventi nella forma del lajjā e nel Lalitāsahasra-nāma 740 Lajjā è uno dei nomi di Lalitā-Tripurasundarī.
S. Kramrish in "An image of Aditi Uttanapada" (1956) identificò le immagini delle Lajjā Gaurī con Āditī la madre delle divinità celesti, uttanāpada letteralmente 'dalle gambe allargate' ossia in travaglio menzionata nel Ṛg-veda 10.92 e 10.72.3-4 ma nei purāṇa, nei tantra e nei manuali di culto non c'è nessuna menzione di una divinità femminile così raffigurata.
La tradizione locale non attribuisce alle Lajjā Gaurī una valenza erotica come la roro posa potrebbe suggerire, piuttosto queste immagini sacre sono usate per culti della fertilità di probabile origine tribale. Delle centinaia di immagini di questo tipo poche sono esposte nei musei poiché ancor oggi il soggetto può creare un certo imbarazzo. Alcune Lajjā Gaurī di pietra e di grandi dimensioni si trovano in tempietti secondari annessi a un tempio di Śiva, altre sono scolpite in cavità naturali nei pressi di riserve d'acqua e sorgenti. Questo è il caso della Lajjā Gaurī che si trova in una cavità naturale nei pressi del tempio di Śiva-Lakuliśa a Siddhanakolla (Aihole, Bagalkot, Karnataka) e delle due presenti nei templi di Śiva-Balabrahmeśvara e di Śiva-Saṃgameśvara ad Alampur (Telangana). Queste tre immagini di Lajjā Gaurī ancor oggi in situ sono adorate esclusivamente dalle donne con l'offerta di fiori, pasta di vermiglione (kuṅkuma) e burro chiarificato per procurarsi un buon marito, un buon parto e buoni figli e la locale tradizione riporta che portano fortuna ai templi e ai villagi dove sono presenti.
Altre due immagini di Lajjā Gaurī in pietra e di grandi dimensioni sono ora esposte in due musei. La prima proveniente dal tempio di Śiva-Nāganātha a Naganatha Kolla (Badami) è oggi esposta nel Badami Museum a Bagalkot (Karnataka) e la seconda scoperta lungo una strada a Nagardhan (Ramtek, Nagpur, Maharastra) è oggi esposta nel Nagpur Central Museum. Più numerose sono le Lajjā Gaurī in terracotta di piccole dimensioni (pochi pollici) probabili ex voto o immagini sacre usate dalle donne per un culto della fertilità domestico. Alcune Lajjā Gaurī sembrano raffigurare una donna gravida che si appresta al travaglio da sola o assistita da attendenti femminili. Il tema auspicioso della donna gravida si ritrova stilizzato nel panciuto vaso colmo d'acqua (pūrṇa-

kumbha) che rappresenta l'utero femminile e la dea madre universale usato come sostituto simbolico dell'immagine antropomorfa di Devī e spesso come motivo ornamentale nei fregi e nelle colonne dei templi. Amarasimha (IV sec.) nell'Amara-kośa indica come sinonimo di Bhū (il pianeta Terra) il termine femminile kumbhinī (vaso).

Talvolta la testa delle Lajjā Gaurī è sostituita da un fiore di loto in particolare quando l'addome è gravido. Questo tipo di Lajjā Gaurī sono dette Nagna-kabandhā (dea dal torso nudo), Kamalā-mukhī (dea dalla testa di fiore di loto) o Śākambharī (dea che nutre i vegetali). Śākambharī è il nome di una divinità della vegetazione e della fertilità di origine tribale e uno degli archetipi di Durgā menzionata nel Devī-mahātmya 11.48-49. Nel Devībhāgavata-purāṇa 7.28.46-80 e nel Padma-purāṇa Svarga-khaṇḍa Śākambharī-māhātmya cap. 28, è narrato che l'umanità era afflitta dalla siccità e carestia provocate dalle terribili ascesi del demone Durgama, allora Devī nella forma di Śākambharī uccide il demone e nutre gli uomini con i cereali e i vegetali prodotti dal suo corpo (la terra). Altri nomi di Śākambharī-Durgā che entreranno anche nel buddhismo vajrayāna dell'India del Nord-Est sono Aparṇā (priva di gonna di foglie ossia nuda), Nagna-śavarī (cacciatrice nuda) o Parṇa-śavarī (cacciatrice vestita con una gonna di foglie).

La tradizione popolare in Maharastra, Karnataka, Telangana e Andhra Pradesh attribuisce alle Lajjā Gaurī l'identità di Reṇukā moglie del saggio Jamadagni e madre di Paraśurāma. La storia di Jamadagni, Reṇukā e Paraśurāma è narrata nel Mahābhārata Vana-parvan cap. 116, nell'Anuśāsana-parvan cap. 95-96, nel Bhāgavata-purāṇa 9.16.1-8 e in vari altri purāṇa. In questo mito, per aver osservato con desiderio un gandharva al fiume dove si era recata per raccogliere dell'acqua con un vaso, Jamadagni ordina a Paraśurāma di decapitare la madre Reṇukā. Paraśurāma soddisfa il padre ma poi intercede perché la madre possa ritornare in vita e dimenticare l'accaduto. Jamadagni tuttavia ripudia la moglie perché il suo onore di marito e di brāhmaṇa è perduto. A quel punto, a Reṇukā non rimane altro che diventare la divinità protettrice delle prostitute. Reṇukā è anche chiamata Yellammā, Koṭarā, Koṭavī, Korravaī e Mātaṅgī (dea o donna intoccabile). Nei numerosi templi di Yellammā-Reṇukā in Maharastra e Karnataka il più importante dei quali si trova a Saundatti (Belgaun, Karnataka) fino alla proibizione per legge venivano consacrate le bambine che diventavano deva-dāsī la chiamate yoginī, jogatī o basavī.

Alcuni studiosi hanno messo in relazione il culto delle Lajjā Gaurī in Maharastra, Telangana e Karnataka con il culto delle Charkhopadaine ancor oggi praticato dalle tribali Chero, un sottogruppo dei Kol, stanziati nel distretto di Kaimur in Bihar che si trova a Nord a circa un migliaio di km. di distanza. Si tratta di piccole immagini femminili nude con o senza testa costituite di sterco di mucca realizzate al mattino dalle ragazze non sposate e appiccicate alle

pareti esterne delle loro abitazioni. Una volta essiccate queste immagini sono accese e lasciate consumare dal fuoco. Nei distretti vicini di Rohtas e Garhwa un simile rito offerto a delle simili immagini femminili dette Dhundhi Rākṣasī è praticato dalle mogli brāhmaṇī nelle loro case, ma in ambedue i casi, più che di un culto della fertilità, si tratta di riti che servono ad allontanare dalle case le carestie, le malattie e altre calamità.
La più antica immagine di Durgā Mahiṣāsura-mārdinī che uccide il demone bufalo Mahiṣa è quella di terracotta a quattro braccia oggi esposta al museo di Amber (Rajasthan) scoperta a Nagar (Rajasthan) datata dal I sec. a.C. al I sec. d.C. Poco più tarde sono le immagini in pietra di Durgā di epoca Kushana dal I sec. a.C. al III sec. d.C. scoperte a Mathura (Uttar Pradesh) e esposte nel locale museo archeologico. Altre antiche immagini di Mahiṣāsura-mardinī risalenti dal V all'VIII sec. ornano i templi rupestri nr. 6 e 17 a Udayagiri (Bhopal, Madhya Pradeh), il tempio rupestre nr. 1 a Badami (Bagalkot, Karnataka), il tempio rupestre della trimūrti a Mamallapuram (Kanchipuram, Tamil Nadu) del VII sec., il tempio di Śiva-Virūpākṣa a Pattadakal (Bagalkot, Karnataka) e il tempio di Kailāsanātha a Kanchipuram ambedue dell'VIII sec. La più antica iscrizione datata 491 d.C. che celebra Durgā-Mahiṣāsuramardinī è stata scoperta nel tempio di Durgā-Bhaṃvar Mātā a Choti Sadri (Pratapgarh, Rajasthan). Nel kāvya sanskrito la più antica menzione di Durgā si trova nel decimo atto del Mṛccha-kaṭika di Śūdraka (III-IV sec. d.C.) dove Durgā è la divinità di famiglia (kula-devatā) dell'intoccabile (cāṇḍala) che per ordine del re deve eseguire la sentenza di morte di Carudatta.
Nel Devī-māhātmya cap. 2 è narrato che Durgā-Caṇḍikā appare come la personificazione del lustro (tejas) o potenza (śakti) di tutte le divinità celesti, compresi Brahmā, Viṣṇu e Śiva che si sono dimostrati incapaci di uccidere il demone bufalo Mahiṣa. La più antica versione del mito dell'uccisione di Mahiṣa da parte di Durgā che diventerà pan-indiana con la diffusione del Devī-māhātmya (VI sec. d.C.) si trova nello Skanda-purāṇa (V sec.) ma probabilmente la versione originale del mito dell'uccisione di Mahiṣa è quella che si trova nel Mahābhārata vana-parvan cap. 221 dove è Skanda che per conto delle divinità celesti uccide il demone Mahiṣa. Il mito di Mahiṣāsura-mardinī è narrato anche nello Śiva-purāṇa Umā-saṃhitā cap. 46, nello Skanda-purāṇã Maheśvara-khaṇḍa Aruṇācala-māhātmya Pūrvādha cap. 10-11, nel Varāha-purāṇa cap. 92-95, nell'Harṣa-carita di Bāṇabhaṭṭa (VII sec. d.C.) fino alle sue più tarde le versioni che si trovano nel Devībhāgavata-purāṇa 5 cap. 8-18 e nel Kālikā-purāṇa cap. 59-60.
Gli inni offerti a Durgā contenuti nel Devī-māhātmya hanno ispirato molti poeti a comporre i loro tra i quali i più degni di nota sono il Cāṇḍī-śataka di Baṇa (VII sec.), il Durgā-stava di Vākpatirāja (VIII sec.) contenuto nel Gauḍavaho, il Durgā-stava di Rājānaka Ratnākara (IX sec.) contenuto nell'Hara-vijaya cap. 47 e il Devī-śataka di Ānandavardhana (IX sec.)

Tradizionalmente Durgā è adorata dagli kṣatriya che a lei dedicano fortezze (durga), armi (āyudha) e armature (kavaca). Durgā è raffigurata come una dea giovane, bella e sorridente che veste di rosso e cavalca un leone o una tigre, ha tre occhi (tri-netra), cinque volti (pañca-vaktra) e quattro, otto, dieci, venti o più braccia che reggono vari tipi di armi e oggetti che dimostrano i suoi poteri e funzioni. Nel caso delle dieci braccia le mani reggono: un loto (padma), un disco (cakra), una corda (pāśa), un cervo (mṛga), un libro (puṣtaka), un rosario (varṇa-mālā), un cranio bianco (sveta-kapāla), un vaso dorato contenente nettare (amṛta-kumbha) e l'ultima esibisce il gesto benedicente (varada-mudrā). Nel caso delle venti braccia le mani a sinistra reggono una lancia (śūla), una spada (asi), una freccia (śakti), un disco (cakra), una corda (pāśa), uno scudo (kheṭa), un tamburello (ḍamaru), una picca (śaktikā) e l'ultima mostra il gesto della rassicurazione (abhaya-mudrā). Le dieci mani a destra reggono un serpente (nāga), un'altro tipo di corda (pāśa), una mazza (khetaka), un'ascia (khuṭa), un gancio (aṅkuśa), un'arco (cāpā), una campanella (ghaṇṭhā), una bandiera (dhvaja), un altro tipo di mazza (gada), uno specchio (darpaṇa) e l'ultima esibisce il gesto benedicente (varada-mudrā).
E' interessante notare che nell'India del Nord dalla fine degli anni 90 del secolo scorso si sta diffondendo tra gli intoccabilii dalit (letteralmente oppressi) un movimento politico-religioso detto Mahishasur dal nome del mitico demone bufalo ucciso da Durgā. Nella iconografia hindū Mahiṣāsura è raffigurato come un baffuto e muscoloso re guerriero dalla carnagione scura che lotta con Durgā e viene da lei trafitto col tridente e travolto e azzannato dal leone che lei cavalca, ma per i dalit Mahiṣāsura è diventato un re eroico e benevolo che li difende dalle angherie degli dvija e che si oppone al loro iniquo sistema dei varṇa.
W. Doniger in "Women Androgyns and other Mythical Beasts" (1980) e A. K. Ramanujan nei suoi "Collected Essay" (1986) hanno distinto le dee in benigne 'del seno' come le materne Pārvatī, Umā, Ambikā, Lakṣmī e Sarasvatī ecc., dalle maligne 'dei denti' come le irate Caṇḍikā e Kālī. Ciò che distingue le benigne è il loro essere giovani spose di Viṣṇu, di Śiva o di Brahmā, la bellezza, la carnagione chiara, l'essere ben abbigliate, ben ornate, sorridenti e materne. Le Devī coniugate erano un tempo raffigurate a seno nudo per rimarcarne l'aspetto materno e auspicioso, le Devī irate come Kālī, Caṇḍikā e la scheletrica Cāmuṇḍā sono anche oggi talvolta raffigurate a seno nudo ma per rimarcarne la sensualità incontrollata e pericolosa o l'aspetto ripugnante.
Alcune Devī non coniugate come Kanyā-kumārī e Durgā hanno un aspetto giovane e attraente e sono sempre raffigurate vestite ma non essendo coniugate, leggasi 'domate', hanno un carattere ambiguo, sono benigne ma potenzialmente pericolose e irascibili come è narrato del Devī-māhātmya, non sono materne come le Devī coniugate né incontrollabili come le irate. Pārvatī, Gaurī, Umā Lakśmī e Sarasvatī sono sempre raffigurate con due braccia quando sono in

compagnia dei loro mariti, mentre Durgā è raffigurata anche con più braccia. Sarasvatī è adorata in particolare dagli studenti mentre Lakṣmī e Pārvatī sono adorate dalle donne sposate per la progenie e dalle ragazze nubili per trovare un buon marito e dai vaiśya interessati alla fortuna nei commerci.

L'attribuzione della benignità alle Devī coniugate e docili riflette il timore degli uomini del contatto con donne non più giovani, indipendenti o sessualmente voraci. Jayadeva (XII sec.) nel a lui attribuito kāma-śāstra Rati-maṅjarī 11-13 definisce come segue le età della donna: "É risaputo che la sedicenne è una ragazza, la trentenne è una giovane donna, la cinquantenne è una donna esperta e oltre è una donna anziana … È detto che (il rapporto di un uomo con) una ragazza aumenta il vigore, con una giovane donna lo esaurisce, con una donna matura rende vecchi e con una donna anziana è mortale"[21]. Nel Paurūravasamanasija-sūtra 48-50 le ragazze non sposate sono definite śyāmā (scure) se hanno dai 16 ai 17 anni, sono definite ati-śyāmā se hanno più di 18 anni ma le migliori sono considerate le upa-syāmā che hanno dai 14 ai 15 anni.

Le Devī maligne come Kālī, Cāmuṇḍā, Mātaṅgī Bagalā, e altre sono sempre di carnagione scura e spesso nude, sono aggressive, brandiscono armi, mostrano i denti e le labbra insanguinate, sono ornate di ghirlande di teste umane, cinture di braccia mozzate, ecc. Nel caso di Cāmuṇḍā, Dhūmavatī e altre, sono vecchie e scheletriche. Sono adorate dagli asceti in templi situati fuori dal villaggio nelle foreste o nei crematori per ottenere le siddhi maligne per nuocere agli altri (ṣaṭ-karman) o dai capifamiglia in caso di epidemie, carestie, guerre e calamità.

Nelle śruti riferimenti a divinità femminili archetipi di Durgā si trovano nello Śuklayajur-veda Vājasaneyi-saṃhitā 3.53 dove è menzionata Āmbikā una divinità maligna sorella di Rudra e nella Taittirīya-brāhmaṇa 1.6.10 dove Umā-Haimavatī (Pārvatī) è definita guru delle divinità celesti. Ambedue Āmbikā e Umā sono altri nomi di Pārvatī la consorte puranica di Śiva. Nella Kena-upaniṣad cap. 3-4 e nel Devībhāgavata-purāṇa 12 cap. 8 è narrato che in una occasione gli dei celesti inviarono Agni e Vāyu ad interrogare una fulgida divinità che non riuscivano a identificarema ma ritornarono dagli dei celesti umiliati e senza risposte. Allora gli dei celesti inviarono Indra che identificò la divinità come Umā-Haimavatī. Descrizioni degli archetipi di Kālī si trovano nella Jaiminīya-brāhmaṇa 1.161-163 dove è narrata la storia dell'uccisione del demone femminile Dirgha-jihvī (dalla lunga lingua), nella Muṇḍaka-upaniṣad 1.2.4 dove due delle sette lingue (sapta-jihva) del fuoco sacrificale sono definite Kālī e Karālī e nel Kathaka-gṛhyasūtra dove è detto che nel corso della cerimonia del matrimonio lo sposo deve offrire a Kālī degli oli profumati.

21 Rati-maṅjarī 11-13: āoḍaśād-bhaved-bālā taruṇī triṃśakā matā, paṅca-paṅcāśakā prauḍhā bhaved-vṛddhā tataḥ param bālā tu prāṇadā prokta taruṇī prāṇa-hāriṇī, prauḍhā karoti vṛddhatvam vṛddhā tu maraṇaṃ diṣet.

Nel Mahābhārata Vīrata-parvan 1.1-26 si trova un inno offerto a Durgā da Yudhiṣṭhira e nel Bhīṣma-parvan 23.1-18 se ne trova un altro offerto da Arjuna alla vigilia battaglia di Kurukṣetra che costituiscono probabilmente il primo esempio di brahmanizzazione di una divinità femminile non vedica. In quest'ultimo inno Durgā è anche chiamata Kālī, Mahākālī e Bhadrakālī. Nell'Harivaṃśa Viṣṇu-parvan 3.7-8 è descritto il culto di Kātyāyanī e di Kauśikī, altri due nomi di Durgā, offerto nell'importante tempio di Vindhyavasinī Devī a Vindhyacala (Mirzapur, Uttar Pradesh). Nei due inni del Mahābhārata e nell' Harivaṃśa è detto che Durgā è una divinità vergine e guerriera dalle molte forme e nomi, che presiede le montagne e le foreste e che è adorata in varie parti dell'India dalle tribù dei cacciatori Śavara, Varvara, Pulinda e altri anārya.

Nei dharma-śāstra Durgā è menzionata nel Vasiṣṭhadharma-śāstra 28.10.11, nel Baudhāyana-dharmaśāstra 4.8.3 e nel vaiṣṇava Viṣṇu-dharmasūtra 56.9. I miti che riguardano le varie forme di Devī sono contenuti in tutti i purāṇa in particolare negli śākta-purāṇa tra i quali il Mārkaṇḍeya-purāṇa (VI sec.), il Brahmāṇḍa-purāṇa (V-IX sec.), il Devī-purāṇa (VII sec.), il Devībhāgavata-purāṇa (X-XIII sec.), il Kālikā-purāṇa (XII-XIV sec.), il Mahābhāgavata-purāṇa (XIV sec.) e il Bṛhaddharma-purāṇa (XIV sec.) Alcuni inni dedicati a Durgā si trovano nei purāṇa di tipo vaiṣṇava come i noti Āryā-stava contenuto nel Viṣṇu-parvan dell'Harivaṃśa (VII sec.) e l'Aparājitā-stotra contenuto nel terzo khaṇḍa del Viṣṇudharmottara-purāṇa (VII sec.) Lakṣmaṇa Deśika (XII sec.) nello Śāradā-tilaka cap. 11 descrive le varie forme di Durgā con i loro mantra, yantra e nyāsa di culto e meditazione. Oltre ad esso molti manuali di culto śākta più tardi sono dedicati al suo culto specifico.

Il testo più significativo del culto di Durgā è certamente il Devī-māhātmya (VI sec. d.C.) contenuto nel Mārkaṇḍeya-purāṇa cap. 81-93, conosciuto anche come Caṇḍī-pātha e Durgā-saptaśatī. L'autore del Devī-māhātmya ha cercato di fondere le già allora numerose tradizioni śākta con i loro miti nel culto di un unica Mahādevī che tutte le integra. Sono oltre duecento i nomi che usa nel testo per designarla. Le principali forme di Devī integrate in Mahādevī sono la guerriera Durgā-Caṇḍikā, Pārvatī la consorte di Śiva, Lakṣmī la consorte di Viṣṇu, la irata Kālī e il gruppo delle sette sapta-mātṛkā. Il risultato è una potente divinità femminile che come Viṣṇu protegge il mondo dagli asura uccidendoli e che diventa il principale oggetto di culto śākta.

Dal XII sec. il Devī-māhātmya diviene un testo filosofico, teologico e liturgico a sé stante sul quale sono stati composti oltre sessanta commentari tra i quali uno dei più importanti è il Guptavatī di Bhāskarāya (XVIII sec.) Il Devī-māhātmya conta 700 versi è talvolta è considerato dagli śākta un unico lungo mantra da recitare o memorizzare per intero. In alcuni manuali śākta è ingiunto che la recitazione del Devī-mahātmya sia preceduta dalla recitazione del Rātri-sūkta tratto dall'Atharva-veda 10.127, del Devī-kavaca o inno armatura di Devī, dell'Argala-stotra o inno

fulmine o catena e dal Kīlaka-stotra o inno pugnale o chiodo e che sia seguita dalla recitazione del Devī-sūkta tratto dal Ṛg-veda 10.8.125 e da tre rahasya-stotra o inni segreti.

Nel Devī-māhātmya il saggio Medhas (letteralmente intelligenza, compensione) è avvicinato dall'infelice re Suratha (dal bel carro) al quale i ministri avevano sottratto il regno e dall'altrettanto infelice mercante Samādhi (concentrazione) ridotto in povertà dai suoi stessi famigliari. Il re Suratha mira a riconquistare il regno (bhukti) mentre il mercante Samādhi stanco del mondo desidera la liberazione (mukti). Medhas li istruisce entrambi e narra tre storie dove Durgā-Mahādevī per conto delle divinità celesti combatte e uccide vari demoni (asura) per ristabilire il dharma come in altri miti hanno fatto Viṣṇu, Rāma, Kṛṣṇa e Śiva.

Nel Devī-māhātmya cap. 1 è contenuta la prima storia narrata da Medhas. I due asura Madhu e Kaiṭabha usciti dall'orecchio di Viṣṇu immerso nel sonno mistico o yoga-nidrā, che è una forma di Mahādevī, minacciano gli dei celesti e l'universo. Brahmā tenta di svegliare Viṣṇu ma non riuscendovi prega Mahādevī rivolgendole l'inno Bramā-stuti 1.73-87. Mahādevī soddisfatta abbandona Viṣṇu che si risveglia e uccide i due asura. Nei cap. 2-4 è contenuta la seconda storia narrata da Medhas. Il demone bufalo Mahiṣa dopo aver ottenuto da Brahmā la benedizione di non poter essere ucciso da nessun dio celeste conquista l'intero universo. Brahmā, Viṣṇu, Śiva e tutti gli dei celesti invocano Mahādevī che si manifesta come Caṇḍikā-Durgā alla quale tutti offrono i loro poteri e le loro armi. Cāṇḍikā combatte contro Mahiṣa e dopo averlo ucciso, Indra per ringraziarla le offre l'inno Sakra-stuti 4.3-27.

Nei cap. 5-12 è contenuta la terza storia narrata da Medhas. Gli dei celesti afflitti dagli asura Śumbha e Niśumbha si recano al monte Kailāsa dimora di Śiva e Pārvatī e implorano l'aiuto di Pārvatī recitando l'inno Āparājitā-stuti 5.9-82. Pārvatī soddisfatta si manifesta come Caṇḍikā-Kauśikī e accetta di combattere per loro conto gli asura. Śumbha e Niśumbha inviano contro Cāṇḍika l'asura Dhūmralocaṇa ma viene da lei ucciso, poi inviano gli asura Caṇḍa e Muṇḍa che vengono uccisi da Kālī scaturita dalla fronte di una Caṇḍikā terrribilmente irata. Quando Śumbha e Niśumbha inviano l'asura Raktabīja per assistere Caṇḍikā, le sette maggiori divinità celesti: Brahmā, Śiva, Skanda, Viṣṇu, Varāha, Narasimha e Indra manifestano le loro consorti o Śakti dette sapta-mātṛkā rispettivamente: Brāhmaṇī, Maheśvarī, Kumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Narasimhī e Aindrī che danno battaglia a Raktabīja.

Mentre le sapta-mātṛkā sono impegnate con Raktabīja, Kālī vede che ogni goccia del sangue di Raktabīja prodotto dai colpi delle armi delle sapta-mātṛkā che cade al suolo genera un altro Raktabīja per cui ben presto le sapta-mātṛkā si trovano a combattere contro innumerevoli Raktabīja. Allora Kālī estroflette la lingua per cogliere al volo e bere ogni goccia di sangue di Raktabīja prima che tocchi il suolo finché Raktabīja si dissangua e le sapta-mātṛkā e Cāṇḍikā

riescono a ucciderlo. Infine Śumbha e Niśumbha rimasti soli attaccano direttamente Caṇḍikā ma vengono anch'essi uccisi. Al termine della battaglia Caṇḍikā riassorbe nel suo corpo le sette mātṛkā e Kālī e gli dei celesti per ringraziarla le offrono l'inno Nārāyaṇī-stuti 11.3-35. Nel tredicesimo e ultimo capitolo è narrato che il re Suratha e il mercante Samādhi istruiti da Medhas si dedicano per tre anni al culto di Durgā-Mahādevī e a dure ascesi al termine delle quali, Durgā-Mahādevī appare di fronte a loro e soddisfa i loro desideri, il regno a Suratha e la liberazione a Samādhi.

Il sociologo M. N. Srinivas in "Religion and Society Amongst the Coorgs of South India" (1952) coniò il termine "sanskritization" riferendosi al processo che in genere richiede un paio di generazioni, grazie al quale un clan di tribali o di fuori casta entra nel sistema del varṇa-āśrama o un clan di śūdra è promosso a un varṇa superiore anche se in teoria ciò non era possibile. In "Social Change in Modern India" (1966) lo stesso Srinivas da la sua precisa definizione di sankritizzazione: "La sanskritizzazione è il processo con il quale un membro appartenente a una casta hindū inferiore, a una tribù o ad altro gruppo cambia i suoi costumi, riti, ideologia,e modi di vita nella direzione di una alta e frequentemente casta di nati due volte". Perché ciò avvenga il clan inferiore deve abbandonare le occupazioni e abitudini impure e deve assumere i particolari doveri (dharma) e le occupazioni (karman) del clan di promozione, accettarne i criteri di purezza e di impurità, i tabù di endogamia (agamyatva) e di commensalità (abhojyānatva), diventare vegetariano, sanskritizzare i rituali religiosi e le divinità adorate, adottare l'uso di cremare i propri morti anziché seppellirli, ecc.

Non tutti necessariamente diventavano brāhmaṇa, è stato osservato che dove le classi dominanti erano gli kṣatriya o i vaiśya e i brāhmaṇa erano poveri e incolti i clan di varṇa inferiore ambivano alla promozione al varṇa dominante. Alcuni recenti studi in aree prevalentemente tribali nei distretti di Jaunsar-Bawar (Uttara Kandh) e di Bastar (Chattisgarh) hanno evidenziato il fenomeno opposto ossia la tribalizzazione di clan di varṇa superiore che hanno adottato le divinità, i riti e i costumi dei tribali locali che avrebbero dovuto essere inconciliabili con i loro. Altri studi hanno evidenziato nel caso dei tribali Santal del Bengala una forte e fiera resistenza alla sanskritizzazione caratterizzata da un senso di appartenenza al clan, di rivalsa e di orgoglio per i propri originali usi e costumi tribali, riti e divinità,

W. Doniger in "The Hindus" (2009) conia il termine 'deshization' che indica il lento e protratto processo grazie al quale le tradizioni brahmaniche si lasciano influenzare e assorbono i culti locali (deśa) in particolare delle dee madri dei tribali e degli intoccabili di villaggio (grāma-devatā). La tradizione pan-indiana scritta brahmanica ortodossa definita 'big tradition' basata sulle śruti, sui sacrifici vedici, sul rigido sistema dei varṇa e degli āśrama inevitabilmente si è confrontata con la

tradizione minore eterodossa o 'little tradition' orale di villaggio basata sui purāṇa locali sulle sette e tradizioni locali e sul culto delle divinità locali che in parte riguarda gli śūdra e anche gli intoccabili.

Con ogni probabilità furono le prime divinità femminili di origine tribale archetipi di Durgā e Kālī che nei primi secoli d.C. cominciano a penetrare nel pantheon brahmanico. Il fenomeno della aryanizzazione riguardò in particolare il basso medioevo indiano (dal VI al XII sec.) In questo periodo i clan e le tribù troppo arretrate che non riuscirono ad hinduizzarsi o che direttamente vi si opposero vennero considerati irrimediabilmente intoccabili anārya e senza varṇa (avarṇa). Grazie al processo di aryanizzazione alcune tribù di intoccabili si elevarono a śūdra e alcuni tipi di śūdra attraverso l'attribuzione di un mitico lignaggio (gotra) vedico diventarono dvija (vaiśya o kṣatriya). La promozione sociale da fuori casta a śūdra o da śūdra a dvija non riguarda mai un solo individuo, riguarda tutta la famiglia e il clan dal presente al futuro ma anche retroattivamente il passato. Nella maggior parte dei casi non si trattava di una vera e propria promozione, piuttosto passava come il ristabilirsi nella posizione originale da cui in passato per qualche motivo il clan era decaduto.

Un esempio di successo di aryanizzazione fu quello della classe sacerdotale dei vīra-śaiva che dal XII sec. si diffusero in Karnataka e Tamil Nadu. All'inizio considerati per i loro riti eterodossi e dottrine anti casta eretici e intoccabili dai brāhmaṇa ortodossi, nel XVI sec. divennero così influenti da farsi riconoscere come brāhmaṇa anche dagli ortodossi. Un caso parzialmente fallito di brahmanizzazione è quello dei viśvakarma-brāhmaṇa, una casta di carpentieri, muratori e fabbri che in Tamil Nadu e Karnataka dal XVIII sec. vanta la discendenza dal mitico Viśvakarma l'architetto puranico degli dei celesti. Malgrado la loro piena adozione dei doveri (dharma) e le occupazioni (karman), i criteri di purezza e di impurità, ecc. dei brāhmaṇa, non sono mai stati riconosciuti come pari dal consesso dei brāhmaṇa ortodossi. Un caso simile riguarda i re della dinastia Kakatiya (XIII-XIV sec.) che regnarono in Andhra Pradesh e Odisha. In origine erano jaina devoti di Kakatī Devī una forma di Padmavatī diventata Durgā quando divennero hindū. Malgrado la conversione e la floridezza del loro regno rimasero comunque śūdra per l'ortodossia brahmanica hindū. La cosa non disturbò comunque più di tanto i sovrani Kakatiya poiché pare che nel loro regno non si verificava alcuna discriminazione di varṇa.

Ma talvolta anche senza requisiti formali prevalse la ragione di stato. Il condottiero Maratha Śivajī Bhonsle (1627-1680) di chiare origini śūdra ma nemico acerrimo del Moghul Aurangzeb (1618-1707) nel 1674 a Raigad (Maharastra) dopo essersi sottoposto a riti purificatori, fu incoronato re da un gruppo autorevoli brāhmaṇa provenienti da Varanasi (Uttar Pradesh) a 1500 Km a Nord che gli attribuirono una supposta discendenza dalla dinastia rājput Sisodia di Mewar

(Rajasthan) grazie alla promessa di ottenere in dono (dakṣiṇā) grandi quantità d'oro.
Nella Bhagavad-gītā 4.13, 18.41-45, nella Manu-smṛti 1.88-91 e in vari altri dharma-śāstra, il varṇa di appartenenza è ereditario e determina i doveri religiosi (dharma) e la professione (jāti) di ognuno. Il proprio dovere (svādharma e sva-karman) dipendono dalla propria natura (sva-bhāva) che è determinata dalla famiglia-clan nella quale si nasce. Nella Manu-smṛti 10.97 e nella Bhagavad-gītā 3.35 e 18.47 si trovano avvertimenti sulla pericolosità dell'inadempienza del dharma e del karman prescritto in base al proprio varṇa e jāti, solo eseguendo i propri doveri di senza lamentarsi o cercare di sottrarvisi si può migliorare la propria condizione nella vita futura.
Nel Vālmiki Rāmāyaṇa Uttara-kaṇḍa è narrato di un brāhmaṇa che accusa Rāma di negligenza per la morte prematura del figlio. Rāma indaga e scopre che uno śūdra di nome Śambūka ha violato il suo dharma dedicandosi ad ascesi come un brāhmaṇa. Per ristabilire l'ordine e punire Śambūka, Rāma lo decapita ritenendolo responsabile della morte del figlio del brāhmaṇa.
M. Weber in "The Religion of India, The Sociology of Hinduism and Buddhism" (1921) ha spiegato come il sistema dei quattro varṇa e dei jāti degli ārya simile al modello sociale di varie antiche società si sia originato dalla necessità della divisione dei compiti e del lavoro e come esso si sta ancor oggi evolvendo. L'evoluzione economica, tecnologica e politica delle società indiane dagli antichi clan del villaggio, ai ceti sociali più complessi delle prime città e dei regni nati dallo sviluppo dei villaggi causò la nascita di nuovi gruppi professionali specializzati che dovevano trovare il loro posto nel sistema dei varṇa introdotto dagli ariani. Fin dall'antichità ogni varṇa era diviso in numerosi sotto-varṇa o gruppi professionali (jāti) che come i varṇa si trasmettevano di generazione in generazione. L'ordine gerarchico delle jāti non era univoco né fisso, poteva variare da regione a regione oppure nella stessa regione variare salendo nella scala gerarchica o scendendo in base alla ricchezza o all'importanza sociale che in tempi e luoghi differenti assumeva. Probabilmente l'archetipo delle jāti sono le corporazioni di artigiani e commercianti dette śreṇī. Nei Jātaka buddhisti ne sono menzionate diciotto guidate da un rappresentante che deve rispondere al re.
Tra i brāhmaṇa i clan superiori si distinguevano per la purezza della discendenza, l'educazione e l'occupazione nell'insegnamento o nelle funzioni sacerdotali. Ma i clan dei brāhmaṇa che officiavano le cerimonie funebri degli dvija erano considerati i più bassi. I clan degli kṣatriya si distinguevano per l'appartenenza a gloriose dinastie reali e per il posto che ricoprivano nell'esercito o nell'amministrazione del regno. I clan dei vaiśya si distinguevano per la ricchezza che avevano accumulato e in quelli superiori che si dedicavano al commercio di beni considerati superiori dagli inferiori che si dedicavano all'allevamento e all'agricoltura. I clan degli śūdra e degli intoccabili si distinguevano tra superiori o inferiori in base alle diverse mansioni a cui erano

adibiti. E' stato osservato che mano a mano che si passava dal varṇa dei brāhmaṇa a quello degli śūdra il numero dei clan non faceva che aumentare fino all'elevatissimo numero di clan degli intoccabili che si dividevano e si ordinavano in diverse gerarchie per delle inezie. Per esempio fino a un secolo fa a Varanasi i vasai si distinguevano tra quelli che ornavano i loro vasi con motivi geometrici e quelli che li ornavano con motivi sinuosi.
In ogni caso il sistema dei quattro varṇa (e degli āśrama) è sempre stato un modello sociale ideale al quale tendere proposto dai brāhmaṇa nelle itihāsa (Mahābhārata e Rāmāyāna), nei purāṇa e nei dharma-śāstra e mai rigidamente adottato se non in aree ristrette e per breve tempo probabilmente solo in epoca Gupta (IV-VI sec.) e Vijayanagara (XIV-XVI sec.) campioni di induismo ortodosso. I brāhmaṇa tendevano a ritagliarsi il ruolo principale nella società sostenendo di essere la testa del corpo sociale, mentre gli kṣatriya ne sono le braccia, i vaiśya il ventre e gli śudra i piedi. Ma questo modello fu spesso contestato dagli kṣatriya e talvolta anche dai vaiśya che proponevano modelli di società kṣatriya e vaiśya centrici. Le due più importanti religioni indiane antagoniste dell'hinduismo, il buddhismo e il jainismo furono fondate da due kṣatriya e in funzione anti brahmanica furono sostenute dai re e dai mercanti.
I brāhmaṇa in tempi di crisi (āpad) ricorrevano allo strumento della sospensione o dell'alleggerimento dei loro doveri di varṇa permettendosi di dedicarsi alle professioni proprie degli kṣatriya e dei vaiśya. La rigidità ideale e il piegarsi al compromesso sono specialità indiane. Nel Mahābhārata l'intero Apaddharmānuśāsana-parvan, nella Manu-smṛti cap. 10 e in altri dharma-śāstra sono elencate le attività alternative a cui i membri dei quattro varṇa possono dedicarsi in tempi di crisi. Crisi per i brāhmaṇa poteva significare la perdita del patrocinio dei re e dei notabili a favore degli eretici buddhisti o jaina o un periodo di lotte intestine, anarchia o l'invasione di un re nemico peggio se barbaro.
Nei compendi dharmici (nibandha) che riassumono e omogenizzano le ingiunzioni dei dharma-śāstra tra i quali i più importanti sono il Kṛtya-kalpataru di Lakṣmīdhara (XII sec.), lo Smṛti-candrikā di Devaṇṇa Bhaṭṭa (XIII sec.) e il Caturvarga-cintāmaṇī di Hemādri(XIII sec.), uno dei temi più dibattuti è il conflitto tra la condotta ideale dettata dai dharma-śāstra (śāstra-ācāra) e la condotta convenzionale (loka-ācāra). Malgrado il sistema dei varṇa l'India e le sue parti furono frequentemente governate da dinastie che in origine non erano kṣatriya ma che si fecero riconoscere tali come i Sunga (II-I sec. a.C.), i Satavahana (II a.C. - III sec. d.C.), i Pallava (III-IX sec. d.C.), i Vakataka (III-V sec. d.C.), che erano brāhmaṇa o anche śūdra come i Nanda (IV-III sec. a.C.), i Rajput (XI-XIX sec. d.C.), i Vijayanagara (XIV-XVII sec. d.C.), i Nayaka (XIV-XVIII sec. d.C.) e i Maratha (XVII-XIX d.C.) Non mancano anche tra le śruti voci che dissentono decisamente sulla ereditarietà del varṇa per esempio l'intera Vajraśucī-upaniṣad attribuita al Sama-veda che

qualcuno però attribuisce al monaco buddhista Aśvaghoṣa (II sec. d.C.)
Escludendo la antiche civiltà dell'Indo, gli studiosi situano la nascita dei primi sedici regni detti mahājanapada e delle loro capitali e città di cui si parla nei più testi pali buddhisti nell'India del Nord tra il VI e il IV a.C. Il collegamento con vie di comunicazione tra Le città e i regni fece fiorire i commerci e le ricchezze. Lo sviluppo dei villaggi in città permetteva la costruzione o l'ingrandimento delle strutture religiose: stūpa e monasteri o templi. Nel processo di aryanizzazione, le originali immagini sacre delle divinità del clan (kula-devatā) o del villaggio (grāma-devatā) che in origine si trovavano in piccoli tabernacoli al centro o in periferia del villaggio, venivano identificate con una qualche forma di Devī, più raramente di Viṣṇu, di Śiva o di altre divinità puraniche.
L'originale semplice tabernacolo della grāma-devatā veniva sostituito da un nuovo tempio in mattoni o blocchi di pietra che ospitava la divinità di città (nagara-devatā) o del regno (rāṣṭra-devatā). Oltre a quello altri templi erano costruiti. Il culto della grāma-devatā da collettivo e irregolare, nel tempio di città diventa quotidiano, regolato e mediato dai sacerdoti-brāhmaṇa ai quali veniva affidato. Si distinguono due tipi di grāma-devatā, le femminili considerate Devī della fertilità e della salute del villaggio e quelle meno numerose maschili che hanno il ruolo di eroici cavallieri armati guardiani protettori del villaggio, degli armenti e delle terre. Esempi di queste grāma-devatā maschili maschili adorati in alcuni villaggi del Rajasthan sono Pābujī, Haḍgujī, Mehājī e Ayanār nei villaggi del Tamil Nadu.
Gli idoli delle grāma-devatā sono spesso amorfi e antropofizzati da occhi posticci e orecchini, bracciali, veli e altri ornamenti che le identificano come femminili. A volte la grāma-devatā femminile è raffigurata solo da un grande volto in orizzontale, l'idea è che il villaggio, i campi, i pascoli, le foreste che circondano il villaggio e i torrenti che attraversano le terre del villagio sono il suo corpo e gli abitanti del villaggio vivono delle cibo vegetale e animale cresciuto letteralmente sopra di lei. Del resto l'India stessa è identificata con la divinità femminile Bhārata Mātā. A volte si trovano accoppiate due identiche immagini di grāma-devatā femminili identificate come sorelle gemelle, come madre e figlia o divinità principale e attendente come per esempio a Mysuru (Karnataka) dove le grāma-devatā della citta adorate sulla collina che sovrasta la città sono le due sorelle Cāmuṇḍeśvarī e Uttanahallī la prima delle quali nel XVII sec. fu identificata con Durgā dai regnanti della dinastia dei re hindū Wodeyar.
Una delle caratteristiche che talvolta distingue le grāma-devatā femminili dalle divinità femminili brahmaniche è l'età che è a loro attribuita. Le Devī hindū sono spesso giovani eccetto le irate mentre alle grāma-devatā è spesso ma non sempre attribuita una età veneranda che lascia il segno. In hindī le grāma-devatā anziane sono chiamate Būrhī Mātā perché sopravvivono alle

generazioni di abitanti del villaggio ma diventano vecchie come il villaggio. Le grāma-devatā non sono divinità universali, ogni villaggio ha la propria grāma-devata.
Nei pressi di numerosi villaggi nell'India centrale (Madhya Pradesh, Maharastra, Chattisgarh e Andhra Pradesh), vicino a fiumi o a laghi, all'aperto o sotto un albero di neem si trovano spesso allineate sette grāma-devatā nella forma di sette pietre coperte di pasta di vermiglione o di curcuma che rappresentano sette sorelle vergini o sette madri dette Sātī-āsarā (il gruppo delle sette). Si tratta di un culto della fertilità praticato dalle donne del villaggio per ottenere un buon marito, buoni figli, salute, buon raccolto, ecc. Talvolta le sette sorelle sono affiancate da una ottava pietra che rappresenta il loro fratello maggiore o marito il Maharastra una forma di Śiva chiamato Mhasoba o identificato con la divinità della febbre (Jvara-devatā).
Nel processo di aryanizzazione, a volte alla amorfa, originale e singola grāma-devatā in passato è stata affiancata un'altra sua immagine sacra antropomorfa in bronzo regolarmente installata da brāhmaṇa. A volte il tempio della grāma-devatā situato in periferia nell'area assegnata ai fuoricasta o agli śūdra continuava ad essere frequentato soltanto da loro mentre nel centro del villaggio divenuto città veniva eretto un nuovo tempio nel quale gli śūdra e gli intoccabili non erano ammessi e vi veniva installata l'immagine antropomorfa di una divinità puranica maschile o femminile. Ancor oggi come in passato le antiche immagini sacre delle grāma-devatā il cui culto è affidato agli intoccabili sono considerate assai potenti e temute dai brāhmaṇa che se ne tengono alla larga.
Nelle città la presenza dei templi delle divinità puraniche e il culto regolare effettuato da sacerdoti-brāhmaṇa sponsorizzato dai re, o dai ricchi mercanti era considerato un essenziale elemento del buon governo e dell'ordine sociale. La costruzione, il rinnovamento e l'allargamento dei templi era uno dei modi con i quali i regnanti si legittimavano e manifestavano la loro ricchezza e potere. I templi che i brāhmaṇa con la stesura di capitoli specifici ida inserire n quacuno dei diciotto mahā-purāṇa, di distinti purāṇa locali (sthala-purāṇa) e di testi di esaltazione (māhātmya) della specifica divinità adorata nel loro tempio, riuscivano a inserirlo nei circuiti di pellegrinaggio (tīrtha-yatra) e di commercio che attraversavano tutta l'India e così erano capaci di generare grande prosperità per il tempio, la città e il regno.
Talvolta i re nell'espansione dei loro domini per ingraziarsi le popolazioni locali adottavano le grāma-devatā dei villaggi, le divinità femminili dei templi, delle città e dei regni conquistati. Così fecero i Chola e i Pandya nell'India del Sud tra il IX e il XIV sec. che al culto reale di Śiva da loro stabilito nei grandi templi di Śiva-Bṛhadīśvara a Tanjavaur, di Śiva-Ekambareśvara a Kanchipuram, di Śiva-Sundareśvara a Madurai (Tamil Nadu) e altri, affiancarono il culto di una originale grāma-devatā femminile di villaggio identificata con Pārvatī. A Jagannatha Puri (Odisha)

i re delle dinastie Somavamsi e Ganga (IX-XV sec.) trasformarono il locale culto tribale di Nīla-mādhava nel culto di stato di Kṛṣṇa-Jagannātha. Allo stesso modo nel XVI sec. i re della dinastia Chauhan contribuirono alla aryanizazione del culto delle Samaleśvarī, Stambheśvarī e Kambheśvarī dei villaggi dell’interno dell’Odisha. Fecero erigere il principale tempio di Sambaleśvarī a Sambalpur (Odisha) eleggendola a divinità della loro famiglia e dello stato.

Nell'India del Sud negli ultimi secoli a.C. nasce la tradizione vaiṣṇava ortodossa dei vaikhānasa e la tradizione vaiṣṇava eterodossa dei bhāgavata che in seguito diventa pāṅcarātra anche detta sāttvata o ekāntika. Nell'iscrizione che si trova sulla già citata colonna di Vidhisha (Bhopal, Madhya Pradesh) risalente al 113 a.C. l'ambasciatore della Bactria Eliodoro si definisce un vaiṣṇava bhāgavata. Alla tradizione bhāgavata appartengono i dodici grandi bhakta Alvar (VI-IX sec.) autori degli inni devozionali in lingua tamil raccolti nel Nālāyiradivya-prabhanda. I riformatori vaiṣṇava Yamunācārya (XII sec.) e il suo discepolo Rāmānuja (XII sec.) integrano le dottrine devozionali degli Alvar con le filosofie vedantiche sul modello di Śaṅkara dando origine ad una interpretazione del Vedānta-sūtra chiamata viśiṣṭādvaita antagonista a quella di Śaṅkara. Inoltre attribuiscono grande importanza al Viṣṇu-purāṇa e alla Bhagavad-gītā, introducono il metodo di culto tantrico pāṅcarātra a Viṣṇu e alle sue tre consorti chiamate Śrī, Bhū e Nilā le stesse tre divinità femminili vediche alle quali sono dedicati tre inni (sūkta) del Ṛg-veda.
Nella tradizione viśiṣṭādvaita-vedānta Śrī o Lakṣmī (la dea della fortuna) rappresenta il principio del mantenimento dell'universo governato dal sattva-guṇa, Bhū (la Terra) rappresenta il principio della creazione dell'universo governato dal rajo-guṇa e Nilā (l'oscura) rappresenta il principio della dissoluzione dell'universo governato dal tamo-guṇa. In questa tradizione vaiṣṇava Lakṣmī può essere adorata separatamente da Viṣṇu, ma solo perché ella interceda presso Viṣṇu per conto dell'adoratore, tuttavia è detto che se il culto di Lakṣmī è motivato da desideri egoistici o alieni alla Viṣṇu-bhakti, ossia per accumulare ricchezze, ecc., esso si trasforma in quello śākta di Durgā.
Una forma indipendente del culto tantrico di Lakṣmī si esprime in quello delle sue otto manifestazioni dette aṣṭa-laksmī: l'originale Ādi-Lakṣmī, della ricchezza Dhana-Lakṣmī, del raccolto Dhānya-Lakṣmī, degli elefanti Gāja-Lakṣmī, della progenie Santāna-Lakṣmī, della vittoria Vijaya-Lakṣmī, della sovranità Rāja-Lakṣmī e della conoscenza Vidyā-Lakṣmī. Il denaro per eccellenza è una manifestazione di Lakṣmī, la dea della fortuna, chi gode dei suoi favori diventa fortunato, ricco e potente. Lakṣmī è tradizionalmente raffigurata con un getto di monete d'oro o di cereali tradizionali che fuoriesce dal palmo della mano destra che esibisce il gesto benedicente (varada-mudrā) o da un vaso da lei retto con la sinistra come una cornucopia. Nel festival dīpāvalī che cade nel mese di Kārtika (Ottobre-Novembre) le donne di casa a sera accendono delle Lampade e le dispongono alle finestre di casa per guidare Lakṣmī in casa e portarvi prosperità e fortuna. Tradizionalmente il riso è sacro a Lakṣmī e nel mese di Mārgaśīrṣa (Novembre-Dicembre) una piccola quantità del primo raccolto del riso le deve essere ritualmente offerto per

ringraziarla.
Le maggiori preoccupazioni delle popolazioni tribali considerate incivili (anārya) erano il buon esito della caccia e del raccolto, la salute e la progenie. Per contrastare le calamità naturali che minacciavano il villaggio come la siccità, le inondazioni, le epidemie, gli attacchi delle fiere, dei serpenti, ecc., gli abitanti dei villaggi si rivolgevano per lo più alle divinità femminili della terra, dei fiumi, delle foreste, delle malattie, ecc. Ancora oggi nei villaggi in tutta l'India i culti delle grāma-devatā femminili di villaggio o del clan, le tante cosidette Mātā o Amman (dal tamil e telegu madre o dea), sono espressione delle forme dell'hinduismo più popolare praticato dagli intoccabili e spesso dai śūdra. Nell'India del Nord tra le tante divinità femminili di villaggio, a Manasā e a Jaṅgulī Devī era affidata la protezione del villaggio dai serpenti, Sitalā Devī proteggeva dal vaiolo e dalle altre malattie epidemiche e Ṣaṣṭhī Devī proteggeva le donne dai pericoli del parto e i bambini dalle malattie infantili.
Anche le mogli in particolare di varṇa kṣatriya che si immolavano sulla pira funebre del marito defunto per non diventare delle inauspiciose vedove (vidhavā o apati) acquisivano lo status di benigne gramā-devatā chiamate Satī Devī, esempio di castità per tutte le donne del villaggio e capace di benedirle con un marito longevo e figli maschi. Le immagini sacre delle Satī Devī sono adorate ancor oggi in templi eretti in loro onore in vari villaggi in Rajasthan, Uttar Pradesh, Maharastra e Madhya Pradesh. Uno dei più noti si trova a Jhunjhunu (Rajasthan) e ricorda Nārāyaṇī una principessa rājput che si immolò nel XVI sec. Le Satī Devī di più unili origini sono ricordate nelle numerose satī-kala che si trovano nei pressi dei templi in tutta l'India. Si tratta di stele di pietra conficcate a terra che raffigurano le vedove divinizzate o soltanto il palmo della loro benedicente mano destra che esibisce il varada-mudrā.
Le grāma-devatā erano parte integrante del villaggio e a loro era offerto un culto semplice e intimo da parte degli abitanti del villaggio, di una famiglia che a turno se ne faceva carico o da un abitante del villaggio che assumeva la funzione di sacerdote-sciamano. Il culto delle grāma-devatā era intriso di timore, poiché se trascurate potevano incollerirsi e procurare tutte le calamità dalle quali avrebbero dovuto proteggere l'intero villaggio e doveva essere collettivo, non individuale, troppo pericoloso sarebbe stato se un solo individuo, anche involontariamente, le avesse offese. Per alcuni versi l'intimità del culto degli abitanti del villaggio per la loro grāma-devatā somiglia all'intimità che si instaura tra il bhakta e la sua divinità d'elezione (iṣṭa-devatā) anche se il culto della grāma-devatā non era certamente altrettanto disinteressato.
Se una calamità colpiva un villaggio la colpa era attribuita al villaggio che doveva aver trascurato o in qualche modo offeso la grāma-devatā per cui il villaggio doveva pacificarla. Oppure la colpa era attribuita alla grāma-devatā stessa che indebolita non era più in grado di proteggere il

villaggio o era scomparsa. Se si determinava che la grāma-devatā era scomparsa se ne doveva trovare una altra.

In caso di trasferimento forzato del villaggio, un tempo dovuto alle siccità, all'esaurimento dei campi, dei pascoli, delle foreste, alle invasioni, ecc., oggi dovuto agli espropri delle terre per la costruzione di dighe o di impianti industriali e minerari, la divinità del villaggio si trasferisce con gli abitanti del villaggio nel nuovo insediamento ovunque si ricostituisca. I villaggi spesso hanno acquisito il nome delle grāma-devatā che per secoli li hanno presieduti come Tuljapur (Osmanabad, Maharastra) da Tuljā Bhavānī Mātā, Chandigarh (Punjab) da Caṇḍī Devī, Vrindavana (Mathura, Uttar Pradesh) da Vṛndā Devī, Mumbai (Maharastra) da Mumbā Devī e tanti altri.

Le immagini sacre delle grāma-devatā possono essere in metallo, in legno o in pietra nella forma di monoliti amorfi, rozzamente scolpiti a tutto tondo o in rilievo. Erano adorate in piccoli altari, in edicole o all'aperto ai margini dei villaggi o nelle foreste, ai piedi di particolari alberi, sulla sommità di colline, in antri naturali, nei pressi di sorgenti, in isole su laghi o fiumi. In molti villaggi del Maharastra, Karnataka e Andhra Pradesh le grāma-devatā Reṇukā, Yellammā e altre sono ancora adorate all'aperto in alti termitai di fango essiccato. Il termine reṇu significa polvere, sabbia o terra. Nel caso delle Samaleśvarī dei villaggi Kondh del distretto di Sambalpur (Odisha) la cui antichità è documentata dal V sec. d.C., si tratta di monoliti coperti da uno strato di vermiglione (sindūra o kuṅkuma) ai quali vengono appiccicati un paio di occhi di madreperla e che sono addobbati con un sārī, un velo, orecchini, bracciali e altri ornamenti femminili. Il termine samala significa impurità, ma i vestiti e gli ornamenti femminili con i quali le loro immagini monolitiche sono ornate, indicano che queste grāma-devatā, per il bene del villaggio, si sono lasciate addomesticare, che da incivili, nude e irate come Kālī si sono in parte aryanizzate e sono diventate materne e benigne come Parvatī.

Altrettanto antiche sono le Stambheśvarī dei villaggi dei Khond del distretto di Ganjan (Odisha) e le Khambeśvarī del distretto di Sonepur (Odisha) costituite di pali squadrati di legno di nimba o neem (azadirachta indica) anch'essi dotati di occhi posticci e ornati come le Samaleśvarī. I termini khamba e stambha significano ambedue colonna. La forma allungata delle Samaleśvarī, delle Stambheśvarī e delle Khambeśvarī dell'Odisha ricordano il palo (yūpa) al quale erano legati gli animali da sacrificare negli yajṅa vedici e sicuramente in passato gli animali da offrire in sacrificio a queste antiche divinità femminili erano legati alle loro immagini sacre.

Tra le più antiche evidenze del processo di aryanizzazione di Durgā è una iscrizione datata 608 d.C. scoperta nel tempio di Dadhimatī-mātā a Manglod (Nagaur, Rajasthan) che identifica Dadhimatī, la divinità del clan (kula-devī) dei Dadhya brāhmaṇa con Durgā, Gaurī e Nārāyaṇī. Doveva a quell'epoca almeno in quell'area essersi già conclusa la sua aryanizzazione poiché nel

poco più tardo inno Āryā-stava 3.7 contenuto nell'Harivaṃśa Viṣṇu-parvan, è detto che Āryā-Durgā è adorata dai cacciatori (śabara), incivili (barbara) e intoccabili (pulinda). Āryā è un nome di Pārvatī. Il processo di aryanizzazione di divinità femminili in origine tribali o grāma-devatā ha interessato Mumbā Devī la divinità che presiede alla città di Mumbai (Maharastra) che in origine era la divinità dei pescatori Kol che vivevano nell'area. Dal XII sec. il culto di Mumbā si trasforma gradualmente in quello della guerriera Durgā che armata cavalca la tigre o il leone. Ha interessato l'originale Kamekha (madre antenata) dei tribali Khasi che diviene Kāmākhyā adorata a Guwahati (Assam), Raṅkinī dei tribali Santal che diviene Rukmiṇī Devī adorata a Ghatasila (Burdwan, Bengala), Vindhyavasinī dei cacciatori Ābhīra e Śabara (Śāvara) che diviene Subhadrā-Ekānaṃśā-Durgā a Vindhyacala (Mirzapur, Uttar Pradesh), Danteśvari dei tribali Gond che diviene Durgā-Kālī a Dantewada (Bastar, Chattiscarh), Ellamman e Pochamma dei cacciatori Madiga che divengono rispettivamente Durgā-Jagadambā a Golkonda (Hyderabad, Andhra Pradesh) e Pārvatī a Balkampet (Hyderabad, Telangana), Taṭatākai figlia di un re dei pescatori Pallar (o figlia di un re della dinastia pandya) che diviene Mīnākṣī-Pārvatī a Madurai (Tamil Nadu), Mukāmbikā degli aborigeni (ādivāsin) che diviene Pārvatī a Kollur (Udupi, Karnataka) e tante altre antiche grāma-devatā in tutta l'India.

Il processo di aryanizzazione delle divinità di villaggio è stato facilitato dai miti puranici dei dieci avatāra di Viṣṇu e del numero imprecisato di avatāra di Śiva ma sopratutto dal mito della creazione dal corpo di Satī Devī dei 51 śākta-pīṭha. Come Viṣṇu è l'adhiśṭhatṛ ossia è la divinità presiede i suoi 108 vaiṣṇava-tīrtha e Śiva presiede i suoi 64 śaiva-tīrtha, così ogni forma di Devī presiede i suoi 51 śakti-pīṭha. I miti di Viṣṇu, Śiva e Devī, sono entrati nelle itihāsa (Mahābhārata e Rāmāyaṇa), nei diciotto principali purāṇa (mahā-purāṇa), nei purāṇa minori (upa-purāṇa) e nei purāṇa locali (sthāla-purāṇa e māhātmya). Il processo di aryanizzazione dei culti tribali è evidente nella secolare alterazione e interpolazione ad opera dei brāhmaṇa delle itihāsa e dei purāṇa per accomodare aryanizzandoli i culti tribali. Le itihāsa, i purāṇa e i tantra contengono inoltre numerosi inni (stotra) composti nel metro anuṣṭubh (śloka) che elencano 100 (śata-nāman), 108 (aṣṭottaraśata-nāman) o mille nomi (sahasra-nāman) di Viṣṇu, Śiva e Devī molti dei quali riconducibili a divinità in origine tribali o che in tal modo sono state aryanizzate.

Il prototipo degli inni dei mille nomi è quello di Viṣṇu contenuto nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 135.14-20. Tra gli inni dei mille nomi di Śiva si distinguono quello contenuto nell'Anuśāsana-parvan cap. 13 e nello Śiva-purāṇa Koṭirudra-saṃhitā cap. 35. Tra gli inni dei mille nomi di Devī si distingue quello di Lalitā Devī contenuto nel Bramāṇḍa-purāṇa Uttara-bhāga cap. 36, quello di Durgā contenuto nello Skanda-purāṇa e quello di Kālī contenuto nel Mahābhāgavata Purāṇa Śiva-upākhyāna. C'è un noto inno dei cento nomi di Kālī contenuto nel

Mahānirvāṇa-tantra 7.12-31 nel quale tutti i suoi nomi iniziano con la lettera k.
In India per molti secoli i culti tribali e delle grāma-devatā hanno convissuto non sempre pacificamente con le tradizioni vediche, brahmaniche, buddhiste, jaina e vaiṣṇava, śaiva e śākta che del resto non mancavano di scontrarsi molto spesso anche tra di loro. A volte tradizioni diverse si sono affiancate o avvicendate nelle stesse località sacre di culto espellendo o amalgamandosi con le precedenti dando luogo a nuove tradizioni più o meno ibride. Ma dove la popolazione era icoraggiata o forzata alla conversione da una religione o tradizione a un'altra per esempio da buddhista o jaina a hindū, da śaiva a vaiṣṇava o viceversa, ecc. non implicava necessariamente un immediato e radicale cambiamento interiore e talvolta neanche esteriore. Fino al secolo scorso nemmeno i mussulmani indiani, in origine tutti buddhisti, jaina o hindū erano considerati tali dai correligiosi arabi perché troppo ibridizzati.
Nell'India antica l'individuo contava meno della famiglia e del clan precisamente definito dal varṇa e dal gruppo professionale (jāti) a cui apparteneva. La famiglia patrilineare era vista come l'unità fondamentale della società che si estendeva al clan e alla comunità. Se i leader del clan o della comunità accettavano per qualche ragione di cambiare religione o tradizione, i singoli individui che componevano il clan per quanto potevano dovevano adattarsi in blocco, pena l'escusione sociale. Allo stesso modo la promozione di un individuo a un varṇa o a un jāti gerarchicamente superiore non era un evento isolato ma famigliare e comunitario. Ciò non riguardava la perdita del varṇa o del jāti che invece era un evento che toccava solo l'individuo che si era macchiato di un odioso delitto e da allora la sua discendenza. Nell'Āpastamba-dharmasūtra 1.7.21.7-8 sono elencate le azioni che causano la caduta dal varṇa: il furto (steyam), la calunnia (ābhiṣastya), l'omicidio (puruṣa-vadha), l'abbandono dello studio brahmanico (brahma-ujjha), l'aborto (garbha-śātana), il consumo di bevande alcoliche (surā-pāna) e i rapporti sessuali adulterini o illeciti (asaṃyoga-saṃyoga).
Tra le più importanti località sacre dove si sono avvicendati o hanno convissuto i culti tribali, il buddhismo, il jainismo e le varie tradizioni hindū si possono citare Mathura (Uttar Pradesh), Gaya (Bihar), Jagannatha Puri (Odisha), Kanchipuram (Tamil Nadu), Madurai (Tamil Nadu) e Kamakhya (Guwahati, Assam). Altre località come Varanasi (Uttar Pradesh) sono passate senza apparenti soluzioni di continuità dal brahmanesimo all'hinduismo senza in apparenza mai divenire buddhiste o jaina così come Sanchi (Bhopal, Madhya Pradesh) e Ajanta (Aurangabad, Mahārastra) sono sempre state località unicamente buddhiste fino all'abbandono. In altre località ancora come Ellora (Aurangabad, Maharastra), i caitya e i vihāra rupestri buddhisti contigui a quelli jaina e ai templi rupestri hindū sono stati tutti scavati tra il VI e il X sec. d.C. e utilizzati in apparenza pacificamente senza prevaricazioni.

A un esame attento ed esperto alcune antiche immagini sacre di divinità hindū adorate in molti templi in tutta l'India si rivelano immagini di yakṣa, di nāga o del Buddha quindi di identità diversa da quella che da secoli dai pii adoratori e pellegrini è a loro attribuita. É il caso dell'immagine sacra di Kṛṣṇa-Viṭṭhala o Viṭhoba a Pandharpur (Solapur, Maharastra) che in realtà pare essere la stele di un eroe (vīra-kala). Poiché un ulteriore nome di questa divinità è Paṇḍu-raṅga, letteralmente colui il cui corpo è bianco, per gli śaiva si tratta di una immagine di Śiva. Tra vari altri famosi e importanti templi dei quali l'identità dell'immagine sacra adorata non è senza dubbi determinata, anche perché i sacerdoti non permettono che sia esaminata da esperti, si può citare il Viṣṇu-Veṇkateśvara a Tirupati (Tamil Nadu) che in origine pare essere una immagine in piedi del Buddha Avalokiteśvara e l'immagine sacra del tempio di Viṣṇu di Badrinath (Chamoli, Uttarakhand) che in origine pare essere un Buddha seduto in meditazione. Spesso si tratta di immagini sacre di divinità che erano state dismesse o per qualche motivo nascoste, scoperte per caso secoli dopo, erroneamente identificate e installate in un nuovo tempio.

In alcuni rari casi una tradizione hindū si è appropriata di un tempio jaina o buddhista e ha conservato l'originale immagine sacra che vi era adorata soltanto camuffandola come propria. Tale è il caso del tempio di Śiva-Doddappa ad Adargunchi (Karnataka) risalente all'XI sec. che in origine era un tempio jaina e in esso vi si adorava l'immagine nuda e seduta in padma-āsana di un tīrtāṇkara. Nel XIII sec. i vīra-śaiva cacciarono i jaina, si appropriarono del tempio e convertirono l'immagine sacra jaina in quella di Śiva soltanto applicando sulla fronte, sulle braccia e petto le tre linee cineree del tri-puṇḍhra.

Un festival peculiare che si celebra in alcuni templi di divinità femminili in India è quello delle mestruazioni della divinità stessa. In Bengala e Assam nel mese di Jyeṣṭha (Maggio-Giugno) tre giorni dopo il passaggio del Sole nel segno dei gemelli (mithuna-saṅkrānti) tale festival è chiamato Rāja-saṅkrānti o Ambuvāchī-melā. In Odisha e Bihar è chiamato harcāṇḍī e si celebra nel mese di Āṣādha (Giugno-Luglio) mentre in Kerala è chiamato Uccāral e si celebra nel mese di Māgha (Gennaio-Febbraio). Come le donne anche le Devī sono soggette al ciclo mestruale, in tale periodo sono considerate impure (aśuci), infeconde (vandhyā) e inauspiciose (aśubha) e riacquistano purezza, fecondità e auspiciosità il quarto giorno con il bagno purificatore che per le Devī corrisponde al festival. Nei tre giorni delle mestruazioni i templi di Devī sono chiusi e per altrettanti giorni i contadini sospendono il lavoro nei campi poiché la Terra (Pṛthvī o Bhūmi) è una forma di Devī e deve essere lasciata a riposo. Nel Devī-māhātmya 11.4 Indra dichiara: "Tu (Durgā) sei il solo sostegno degli esseri viventi poiché tua è la forma della Terra ..."[22]

Le Devī sono madri universali, la Terra anche è una madre che provvede al sostentamento degli

22 Devī-māhātmya 11.4: ādhāra-bhūtā jagatas-tvam-ekā mahī-svarūpena yataḥ sthitāsi, ...

esseri viventi. Come la Terra anche le donne sono considerate madri e il campo (kṣetra) dove il seme o l'embrione si sviluppa. Il termine ṛtu indica le sei stagioni che si susseguono ogni anno, indica l'intero ciclo femminile che in media dura 28 giorni come il mese lunare, indica in particolare i tre giorni delle mestruazioni o il periodo fertile di circa 10 giorni che segue le mestruazioni. Gli hindū aderenti a tradizioni ortodosse o di alto varṇa seguono un regime di controllo dei sensi per cui si impegnano in rapporti sessuali con le legittime mogli soltanto nel periodo fertile della moglie e allo scopo della procreazione. In Bengala il mese di Jyesṭha è il più caldo dell'anno seguito dalle necessarie e vivificanti piogge monsoniche che cadono nel mese di Āsādha (Giugno-Luglio) che rendono le terre fertili.

Il significato sotteso della celebrazione del festival delle mestruazioni di Devī è che, malgrado il suo grande potere, alla lunga Devī si stanca di occuparsi del concepimento e del nutrimento di tutti gli esseri viventi vegetali, animali e umani. Allo stesso modo anche le grāma-devatā si stancano di proteggere il villaggio dalle calamità e di rendere fertili le donne, gli animali e i campi e per qualche giorno all'anno dopo il raccolto, hanno bisogno di riposare e di ritemprarsi con le offerte di sangue degli animali a lei sacrificati. Si ritiene che il sangue dell'animale sacrificato cosparso sull'altare di Devī o gocciolando al suolo sulla Madre Terra la impregni rendendola feconda. Si ritiene che i tre giorni di chiusura dei templi come il periodo di confinamento delle donne mestruate, rendano le Devī come le donne irate con gli abitanti del villaggio o nel caso delle mogli con i loro mariti. Quindi per calmare le grāma-devatā e farle ridiventare materne e auspiciose, il quarto giorno gli abitanti del villaggio devono soddisfarle con lo spargimento del sangue dei sacrifici animali e spesso con la celebrazione di festival nel corso dei quali śūdra e intoccabili si sottopongono a ferite cutanee con lame e spine che provocano abbondante spargimento di sangue. Similmente i mariti pacificano le loro mogli soddisfacendo il loro rinnovato desiderio di rapporti sessuali e maternità nel periodo più fecondo rendendo utile il loro seme che è un distillato del sangue.

Nell'India del Sud il giorno di riapertura dei templi di Devī dopo le mestruazioni viene celebrato un festival nel corso del quale si svolgono le rappresentazioni teatrali dei miti puranici dell'uccisione del demone bufalo Mahiṣa o di Darika. Questo festival è caratterizzato dalla temporanea sospensione delle norme che regolano i contatti sociali tra gli dvija e gli intoccabili, necessaria valvola di sfogo per controllare la collera degli oppressi. Nel corso del festival agli uomini e alle donne intoccabili dette mātāṅgī, alle prostitute (veśya) e agli eunuchi (napuṃsaka hindī hijrā) è permesso ubriacarsi, danzare, cantare canzoni oscene, fare gestacci, insultare, toccare e anche sputare sui brāhmaṇa che solo per quel giorno, devono sopportare di buon grado poiché è detto che ciò dà piacere a Devī.

Nell'India del Nord-Est e in Nepal si svolge il popolare festival dei cacciatori (śāvara o śabara-utsava) descritto nel Kālikā-purāṇa 61.17-22 che cade il giorno di vijaya-daśamī (daśaharā o dussehra) che segue l'autunnale festival nava-rātri dedicato a Durgā. Quel giorno l'immagine temporanea di Durgā costituita di paglia e argilla che è stata adorata con sfarzo nelle nove notti precedenti è accompagnata in processione nel frastuono di conchiglie, buccine e tamburi al luogo dell'immersione nell'acqua di un fiume, di un lago o nell'oceano da prostitute (veśyā), eunuchi (klība, hindī hijrā) e intoccabili che partecipano con danze, canti volgari e scherzi poiché è detto che in tale occasione chi non abusa gli altri (parān-na kṣiped) e chi non è abusato dagli altri (parair-na-ākṣipyate) è maledetto dalla crudele Kālī. Nei testi sanskriti i termini klība e napuṃsaka designano genericamente gli omosessuali, gli ermafroditi, gli evirati e gli impotenti. Ad essi Vātsyāyana dedica l'intero cap. 2.9 del Kāma-sūtra.
Il termine hijrā di origine urdu diffuso in India dall'epoca Moghul deriva, tramite il persiano, dalla radice arabo-semitica hjr che indica 'colui che abbandona la propria comunità'. Gli hijrā erano in qualche modo integrati nella società hindū e moghul ma nella società coloniale inglese del 1871 caratterizzata dal razzismo e dal puritanesimo vittoriano gli hijrā furono inclusi dal Criminal Tribes Act tra le caste criminali. Tradizionalmente sono organizzati in comunità guidate da un guru e sono devoti al culto della forma androgina di Śiva-Pārvatī Ardhanārīśvara o di Bahuchāra Mātā, letteralmente dea madre paripatetica (prostituta), il cui tempio più importante si trova a Bechraji (Mehsana, Gujarat). Per tradizione a causa della loro impotenza erano considerati una sorta di yogin asceti cari a Devī e a Śiva. In parte oggi si mantengono esibendosi in canti e danze, mendicando, recandosi anche non invitati ai matrimoni e ai battesimi dove elargiscono gradite benedizioni ma se non soddisfatti possono lanciare delle temute maledizioni o in caso di necessità prostituendosi.
Nello stesso giorno di vijaya-daśamī gli hijrā partecipano numerosi con canti e danze a un festival che si celebra nel tempio di Durgā-Mutharamman a Kulashekharapatnam (Thoothukudi, Tamil Nadu). Altri simili grandi festival a cui partecipano gli hijrā si celebrano nel giorno di Luna piena del mese di Chaitra (Marzo-Aprile) nel tempio di Bahucāra Mātā a Mehsana (Gujarat), lo Yellammā-yatra che si celebra il giorno di Luna piena del mese di Pauṣa (Dicembre-Gennaio) nel tempio di Reṇukā-Yellammā a Saundatti (Belgaun, Karnataka) e il festival che cade il giorno di Luna piena del mese di Caitra (Marzo-Aprile) nel tempio di Irāvan a Kuvagam (Kallakurichi, Tamil Nadu) che celebra il matrimonio di Irāvan e Kṛṣṇa-Mohinī. Irāvan era un giovane eroe celibe che partecipava alla battaglia di Kurukṣetra, sapendo che il giorno dopo sarebbe morto in combattimento si lamentava perché non avrebbe avuto una moglie a piangerlo al funerale. Kṛṣṇa per compassione assunse la forma di Mohinī, lo sposò e il giorno dopo lo pianse. Gli hijrā che

partecipano a questo festival si considerano mogli di Irāvan (irāvanī), come Mohinī godono di una notte di piaceri coniugali e il giorno dopo lamentano la morte dello sposo.
Gli ultimi due grandi festival a cui partecipano molti hijrā sono il Chamaya-vilakku che si celebra dieci giorni dopo l'entrata del Sole nel segno dei pesci (mīna-saṇkrānti a Febbraio-Marzo) nel tempio di Kottankulangara Bhāgavatī Devī a Chavara (Kollam, Kerala) e quello che celebra l'anniversario della scomparsa del santo sufi Moinuddin Chisthi (1141-1230) che cade nel settimo mese detto rajab del calendario lunare islamico che si svolge nel suo cenotafio (dargah) ad Ajmer (Rajasthan).
Come abbiamo detto il culto delle grāma-devatā che comprendeva in caso di necessità il sacrificio di animali era affidato a tutti gli abitanti del villaggio o ad un solo sacerdote-sciamano. Il sacrificio di animali (paśu-bali o bali-dāna) nei nuovi templi delle forme irate di Devī o anche nei templi delle antiche grāma-devatā aryanizzate era invece affidato a sacerdoti-brāhmaṇa mantenuti dal villaggio o dai notabili del villaggio. Il sacrificio animale era il principale requisito del culto delle Devī irate e poteva svolgersi quotidianamente o nel corso di particolari festival durante l'anno. Esso consisteva nella decapitazione e nell'offerta rituale all'immagine sacra di Devī sull'altare della testa e del sangue dell'animale.
Nel Kālikā-purāṇa 55.1-2 Śiva dice: " ... Perciò per soddisfare Devī (l'adepto) deve offrirle sacrifici animali, deve soddisfare Gaja-vaktra (Gaṇeśa) con (l'offerta) di dolci, Ravi (Sūrya) con (le oblazioni nel fuoco sacrificale di) burro chiarificato, Śaṅkara (Śiva) con la danza, Hari (Viṣṇu) con (lo yoga dell') autocontrollo, ma Caṇḍikā (Kālī) (deve essere soddisfatata) sempre con l'offerta di sacrifici animali"[23].
Nel Liṅga-purāṇa Uttara-bhāga 50.6 Śiva ingiunge che possono essere offerti in sacrificio alle divinità solo gli animali maschi proibendo espressamente il sacrificio di mucche, donne e bambini ma implicitamente ammettendo i sacrifici di uomini. Anche nel Mahānirvāṇa-tantra 6.7 Śiva dice: "O Devī, la norma prescrive il sacrificio dell'animale maschio, l'animale femmina non deve essere ucciso. Questo è l'ordine di Śambhu (Śiva) a riguardo"[24]. Le liste dei tipi di animali adatti al sacrificio a Kālī e alle altre Devī irate e le descrizioni del rito si trovano nel Kālikā-purāṇa cap. 55 e in particolare nel 67 detto capitolo del sangue (rudhira-adhyāya). Altre simili liste si trovano nel Devī-purāṇa cap. 22, nel Muṇḍamala-tantra 4.3-7, nel Mahānirvāṇa-tantra 6.104-106 e altri tantra e manuali di culto tantrico. Oltre a ciò l'animale da offrire in sacrificio deve essere giovane e sano poiché non è il caso di incorrere nella collera di Devī per averle offerto un animale vecchio, malato o con qualche difetto. Nello Yoginī-tantra Uttara-khaṇḍa 7.168 Śiva precisa: "... possono

23 Kālikā-purāṇa 55.1-2: bali-dānaṃ tataḥ paścāt kuryād deyāḥ pramodakam, modakair gaja-vaktraṃ ca haviṣā toṣayed raviṃ. tauryatrikaś ca niyamaīh śaṅkaraṃ toṣayed hariṃ, cāṇḍikāṃ bali-dānena toṣayet sādhakaḥ sadā.

24 Mahānirvāṇa-tantra 6.7: bali-dāna-vidhau devi vihitaḥ puruṣaḥ paśuḥ, strī-paśur-na ca hantavyas tatra śāmbhu-avaśāsanāt.

essere offerti in sacrificio solo animali (maschi) che hanno più di sei mesi”[25]. Nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra 23.2-7 Śiva proibisce l’uccisione e il sacrificio alle divinità di molti animali femmina poiché tali forme animali possono essere assunte dalle yoginī. Tra di esse l’avvoltoio (gṛdhrī), la cagna (bhāṣī), la lupa (koka), la civetta (ulukī), la sciacallo (śṛgālī), la capra (ajā) e altre.

Fino alla proibizione ufficiale degli inglesi nella metà del XIX sec. pare che i sacrifici umani offerti in vari templi di Devī in tutta l’India non erano proprio rari. Erano sicuramente offerti nel tempio di Kāmākhyā Devī a Guwahati (Assam), di Tāmreśvarī o Kucāikhāti “divoratrice di carogne” a Sadiya (Tinsukia, Assam), di Durgā a Nartiang (Meghalaya), delle Dākātiyā Kālī ossia dei templi di Kālī fondati da banditi (dāka) dai quali deriva il termine inglese dacoit (brigante, fuorilegge) che si trovano in Bengala come quello di Kālī-Citteśvarī che si trova a Kashipur (Kolkata, Bengala) e altri che si trovano a Kanchrapara (24 Pargana), a Tribeni (Hoogly) e a Durgapur (Bardhaman). Erano offerti nel tempio di Tārā a Rampurhat (Birbhum, Bengala), di Raṅkinī a Bardhaman (Bengala), di Chinnamastā a Rajrappa (Ramgarh, Bihar), di Kālī nel forte Kāliṅjara a Band (Uttar Pradesh), di Durgā-Vindhyavasinī a Mirzapur (Uttar Pradesh), di Durgā-Bhavānī a Kahalgaon (Bagalpur, Bihar), di Śilā Mātā (Kālī) nel forte di Amber (Jaipur, Rajasthan), di Caṇḍikā a Cuttak (Odisha), di Khambeśvarī ad Aska (Ganjam, Odisha), di Vyāgrhā Devī a Kullada (Bhanjanagar, Odisha), di Cāmuṇḍā-Veṭala a Bhubaneshvara (Odisha), di Kālī-Danteśvarī a Dantewada (Bastar, Chattisgarh) e delle otto Kālī che si trovano attorno al tempio di Śiva-Bṛhadīśvara a Tanjore (Tamil Nadu). Tutti i templi in cui si offrivano sacrifici umani godono ancora oggi di una fama sinistra e sono circondati da un alone di pericolosità e mistero.

Nel 1604 il rājput Man Singh I (1550-1614) di Amber, uno dei generali di Akbar (1542-1605), riconquista il Bengala riannettendolo all’impero Moghul da cui si era separato e trasferisce una immagine sacra di Kālī detta Śilā Mātā da un tempio che si trovava a Jessore (Bangladesh) a un altro da lui allestito nel forte di Amber (Jaipur, Rajasthan). In quel tempio oggi i sacerdoti addetti al suo culto giustificano l’inusuale posa della divinità raccontando che essa disgustata distolse lo sguardo volgendosi a destra quando per la prima volta a fine XIX sec. a causa della messa al bando dei sacrifici umani da parte degli inglesi, le venne offerta la testa di un caprone anziché quella di un uomo.

I sacrifici animali e umani ingiunti negli śaiva e śākta tantra derivano da quelli vedici chiamati paśu-medha e puruṣa-medha e dai sacrifici offerti alle grāma-devatā di villaggio. Il caso più studiato di sacrifici umani è quello dei ‘meriah’ dei tribali Kondh stanziati nella parte interna dell’Odisha, Bihar e Madhya Pradesh che pare fu praticato fin quasi alla fine dell’ottocento. I

25 Yoginī-tantra 2.7.168: ... paśūnāṇ-ca ṣaṇ-māsāt parataś-ca balir-bhavet.

meriah erano bambini o bambine rapiti o comprati dalle tribù vicine dai Kondh. Il villaggio Kondh li manteneva per anni durante i quali potevano anche sposarsi e avere figli fino a che una carestia, una epidemia o qualche altro evento catastrofico segno della collera di madre Terra rendeva necessario il loro sacrificio per pacificarla. La cerimonia del sacrificio alla quale partecipava tutto il villaggio comprendeva danze, canti e un'orgia rituale. Il meriah designato veniva consacrato a madre Terra, drogato con oppio, legato al palo sacrificale (yupa) o colonna (stambha o skhamba) che rappresentava l'asse che attraversa perpendicolarmente la madre Terra situato nella piazza del villaggio. Quidi la vittima era strangolata e tagliata a pezzi. Uno dei pezzi era sepolto sotto il palo sacrificale e gli altri erano distribuiti ai membri del villaggio che li seppellivano nei loro campi attorno al villaggio per renderli fecondi.
Ci sono due tipi di sacrifici animali vedici (paśu-medha). Il primo che spetta al capofamiglia consiste nel sacrificio di un capretto ad Agni o a Soma una o due volte l'anno in una notte di Luna nuova o piena. Il secondo consiste nei ben piu lunghi e complessi sette tipi di soma-yajṅa sponsorizzati dai re e celebrati da un gruppo di brāhmaṇa per il benessere del re e universale. Il rito vedico del sacrificio umano (puruṣa-medha) menzionato nella Śatapatha-brāhmaṇa 3.6.2.12-13, nel Śāṅkhāyana-śrautasūtra 16.10-16, nel Kātyāyana-śrautasūtra 6.1.14 ricalcava il sacrificio del cavallo (aśva-medha) descritto nell'Aśvamedika-parvan del Mahābhārata. Nella Śatapatha-brāhmaṇa 6.2.1.18 è detto: "L'uomo deve essere sacrificato per primo poiché è il più importante (tra gli esseri viventi)"[26]. Lo sponsor del sacrificio (yajamāna) acquistava dalla famiglia un ragazzo brāhmaṇa o kṣatriya che doveva fungere da vittima sacrificale. Come al cavallo nell'omonimo sacrificio così al ragazzo nel puruṣa-medha era permesso vagare per un anno durante il quale era nutrito e rispettato da tutti.
La reale attuazione dei sacrifici vedici umani che oggi presso gli studiosi trova quasi unanime consenso, era talmente primitiva e brutale da risultare inconcepibile ai riformatori hindū del XIX-XX sec. Alcuni di essi sostennero che in realtà in questi sacrifici l'uomo fosse soltanto consacrato e poi liberato come sembra essere suggerito nella Vājasaneyi-saṃhitā 30.5-22 e nella Taittirīya-brāhmaṇa 3.4.
Nel Mahābhārata Sabhā-parvan 22.1-24, nel Vana-parvan 3.127 e 81.33, nel Śalya-parvan 28.89 e nell'Anuśāsana-parvan 49.42 si trovano solo alcune menzioni di sacrifici umani offerti a Śiva-Bhairava o a forme irate di Devī, ma nei purāṇa se ne trovano molte di più. Caso esemplare è la storia di Śunahśepa narrata in origine nell Aitareya-brāhmaṇa 7.13-18, ripresa nel Bhāgavata-purāṇa 9 cap. 7 e nel Vālmiki Rāmāyaṇa Bāla-kaṇḍa cap. 58. Il re Hariścandra non riesce a generare un figlio, Varuṇa lo benedice a diventare padre ma in cambio chiede che più tardi quel

26 Śatapatha-brāhmaṇa 6.2.1.18: puruṣaṃ prathamam ālabhate, puruṣo hi prathamaḥ.

figlio gli sia offerto in sacrificio. La moglie di Hariścandra mette al mondo Rohita ma quando il ragazzo viene a sapere che dovrà essere sacrificato a Varuṇa acquista Śunahśepa, il figlio di un brāhmaṇa e lo offre ad Hariścandra per essere sacrificato in sua vece. Hariścandra e Varuṇa accettano lo scambio e Śunahśepa viene effettivamente sacrificato. Nel vaiṣṇava Bhāgavata-purāṇa 5 cap. 9-13 è narrata la storia del brāhmaṇa Jaḍa Bharata rapito da una banda di briganti per essere sacrificato a Bhadra-kālī che lo salva e ucccide tutti i briganti. Nello stesso Bhāgavata-purāṇa 10 cap. 72-73 è narrata la storia dei re catturati da Jarāsandha per essere sacrificati a Śiva e liberati da Kṛṣṇa. Somadeva (XI sec.) nel Kathāsaritsagara narra la storia di Jimūtavāhana che fu catturato dai cacciatori Śavara e condotto in catene nel loro villaggio per essere offerto in sacrificio a Durgā.

Le tradizioni vaiṣṇava aborriscono ogni tipo di sacrificio animale o umano. I sacrifici umani sono esplicitamente condannati da Śukadeva nel vaiṣṇava Bhāgavata-purāṇa 5.26.31 come segue: "In questo mondo ci sono uomini e donne che sacrificano uomini come animali e mangiano la loro carne. Come in questo mondo (hanno fatto) i loro carnefici, così nella dimora di Yama (dopo la morte) le vittime, come demoni cannibali (rakṣasa) li puniranno tagliandoli a pezzi con la scure e cantando e danzando godranno bevendo il loro sangue"[27].

La considerazione della validità dei sacrifici umani negli śākta purāṇa e negli śākta tantra è diversa. Nell'elenco di animali che si possono offrire in sacrificio a Kālī contenuto nel Kālīkarpūrādi-stotra 1.19 Śiva menziona anche gli uomini: "O Asitā (dea dalla carnagione scura), i mortali che liberamente ti offrono in adorazione le carni di un gatto, di un cammello, di un uomo, di un buffalo o anche di una pecora con il pelo e le ossa acquisiscono tutte le siddhi in modo incomparabile"[28]. Secondo alcuni commentatori questi cinque tipi di vittime sacrificali (con il pelo e le ossa) rappresentano i canonici sei nemici (ṣaḍ-ripu): il gatto (mārjāra) rappresenta l'avidità (lobha), il cammello (uṣṭra) l'invidia (mātsarya), l'ariete (meṣa) l'illusione (moha), l'uomo (nara) l'orgoglio (mada), il bufalo (mahiṣa) la collera (krodha) e la capra (chāga) la lussuria (kāma). Anche nello Yogini-tantra 2.7.163-173 e nello Yoni-tantra 3.5-6 tra gli animali adatti al sacrificio sono menzionati gli uomini. Nel Brahma-yāmala 15.12 il sacrificio umano (mahā-paśu) eseguito nel crematorio è definito grande sacrificio (mahā-yāga). Pare che i sacrifici umani fossero prerogativa dei re e che le vittime fossero selezionate tra i prigionieri di guerra e i criminali in custodia nelle prigioni.

27 Bhāgavata-purāṇa 5.26.31: ye tu-iha vai puruṣāḥ puruṣa-medhena yajante yāś ca striyo nṛ-paṣūn khādanti tāṃś ca te paśava iva nihatā yama-sadane yātayanto rakṣo-gaṇāḥ saunikā iva svadhitinā-avadāy-asṛk pibanti nṛtyanti ca gāyanti ca hṛśyamāṇā yathā-iha puruṣ-adāḥ.

28 Karpūrādi-stotra 1.19: sa-loma-asthi svairaṃ palalam-api mārjāram-asite paraṃ ca-uṣṭraṃ maiṣaṃ nara-mahiṣayoś-chāgam-api vā, baliṃ te pūjāyām-api vitaratāṃ martya-vasatāṃ sa tāṃ siddhiḥ sarvā pratipadam-apūrvā prabhavati.

Nel Kālikā-purāṇa 55.18-19 Śiva rivela ai figli Vetāla e Bhairava quali sono i frutti del sacrificio umano offerto a Kālī: "Il sacrificio umano offerto a Devī secondo le regole la compiace per mille anni e il sacrificio di tre uomini la compiace per centomila anni. Kāmākhyā e Bhairavī che assume molte forme sono soddisfatte per tremila anni dall'offerta di carne umana"[29]. Nel Kālikā-purāṇa 67.69-89 Śiva descrive in dettaglio la procedura del sacrificio umano: l'uomo deve essere di carnagione chiara, i giorni precedenti al sacrificio deve aver osservato una dieta vegetariana e continenza sessuale, deve essere ornato di ghirlande di fiori e profumato di sandalo, deve essere consacrato con i nyāsa-mantra e prima di essere decapitato deve essere adorato con fiori, polpa di sandalo, ecc. Nel Kālikā-purāṇa 67.171-172 Śiva afferma che l'adepto che nel tempio di Devī per una notte intera regge di fronte a lei con la mano destra la testa mozzata di un uomo (narasya śīrṣam) e con la sinistra un vaso pieno di sangue (raudhiram pātram) diventerà in questo mondo un re e alla morte otterrà la liberazione.

Nel Kālikā-purāṇa 55.4 è menzionato che i devoti di Kālī possono offrirle il sangue estratto dal loro corpo (sva-gātra-rudhira). Nel Devī-māhātmya 13.11 è detto che il re Suratha e il mercante Samādhi compiacciono Durgā adorandola con gli articoli del pūjā bagnati con il loro sangue (nija-gātra-asṛg-ukṣita). Nel Devībhāgavata-purāṇa 5.35.28 è detto che Suratha e Samādhi offrono ripetutamente a Durgā nel fuoco di un altare sacrificale triangolare (trikoṇa-kuṇḍa) brandelli della loro carne (nijaṃ māṃsa chitvā chitvā punaḥ punaḥ). Tuttavia nello stesso Devībhāgavata-purāṇa 8.23.9-11 i sacrifici umani e animali sono condannati mentre nel Kālikā-purāṇa 67.48-50 Śiva afferma che il brāhmaṇa che offre il suo sangue (sva-gātra-rudhira) o della bevanda alcolica (madya) a Mahādevī va all'inferno.

Essendo un soggetto eccitante, nel kāvya sanskrito si trovano numerosi, riferimenti ai sacrifici umani offerti a Kālī, alle Devī irate o a Śiva-Bhairava, ma trattandosi di poemi non di manuali di culto la procedura del sacrificio è solo sommariamente descritta. Riferimenti a sacrifici umani si trovano nel Daśakumāra-carita cap. 1 di Daṇḍin (VII sec.), nell'Harṣa-carita cap. 5-6 di Bāṇabaṭṭa (VII sec.), nel prakrito Gauḍavaho di Vākpati (VII sec.), nel Varāṅga-carita di Jatasiṃhanandi (VII-VIII sec.), nel Mālatī-mādhava V atto di Bhavabhūti (VIII sec.), nello Yasaś-tilaka del jaina Somadeva Sūri (X sec.), nel Kathāsaritsāgara 3 cap. 6 di Somadeva (XI sec.), nel Rāja-taraṅgiṇī di Kalhaṇa (XII sec.) e altri oltre che nei poemi tamil Cilappadikaram (I sec. d.C.), Manimekalai (III sec. d.C.) e Kalingattuparani (XI sec.)

Nel manuale di culto di Durgā di Vidyāpati (XV sec.) Durgābhakti-taraṅgiṇī è celebrata l'offerta a Durgā da parte di un sacerdote della testa di un uomo (nara-śiraḥ pradāna) vittima sacrificale con la seguente formula: "Oggi, desideroso di dare estremo e ininterrotto piacere a Durgā per

29 Kālikā-purāṇa 55.18-19: nareṇa balinā devī sahasraṃ parivatsarān, vidhidattena ca-āpnoti tṛptiṃ lakṣaṃ tribhir naraiḥ. nareṇa-iva-atha māṃsena trisahasraṃ ca vatsarān, tṛptim āpnoti kāmākhyā bhairavī mama rūpadhṛk.

centomila anni, io offro a Durgā-Bhagavatī questa testa umana presieduta da Viṣṇu"[30]. Che la testa umana sia detta presieduta da Viṣṇu indica la subordinazione di quest'ultimo a Durgā.
Alle forme irate di Devī deve essere offerta la testa della vittima sacrificale decapitata e il sangue che è l'essenza della vita. A meno che non si tratti dell'offerta regolare prevista dal tempio, il resto del corpo dell'animale è restituito a chi l'ha condotto al tempio per essere offerto a Devī per devozione o per chiederle la soddisfazione di qualche particolare desiderio. L'animale sacrificato viene quindi macellato, le sue carni sono cotte e accettate dai bhakta come cibo consacrato o misericordia (prasāda) di Devī. Pare che la frequenza dei sacrifici animali offerti a Kālī in Bengala, Nepal e Kashmir abbia finito per rendere non vegetariani la maggioranza degli hindū residenti in quegli stati compresi i brāhmaṇa.
Il supremo sacrificio a Kālī è l'offerta della propria testa mozzata descritta da Somadeva (X sec.) nella raccolta Kathāsarit-sāgara e da kṣemendra (XI sec.) nel Bṛhatkātha-maṅjarī. Nel poema tamil Cilappadikaram (I sec. d.C.) il supremo sacrificio a Durgā o a Kālī è l'auto decapitazione. Nel Manimekalai (III sec. d.C.) è descritto un tempio di Kālī in un crematorio di fronte al quale si trova un albero sui cui rami sono appese le teste dei devoti che si sono auto immolati. Pare che per secoli nel tempio di Vindhyavāsinī Devī a Vindhyacala (Mirzapur, Uttar Pradesh) e ai piedi del fico sacro detto akṣaya-vaṭa che si trovava alla congiunzione della Ganga con la Yamuna e la mitica Sarasvati (triveṇi) a Prayaga (Uttar Pradesh) i devoti si auto decapitassero gettandosi su una lama affilata. Lo stesso triveṇi è menzionato nel diario di viaggio in India il monaco buddhista cinese Hsuan-Tsang (VI sec.) come luogo usato dagli hindū per suicidarsi gettandosi nella sacra Ganga per ottenere la liberazione. L'atto della auto decapitazione è piuttosto difficile da attuare se non con particolari marchingegni come quello descritto nei suoi diari di viaggio in India dal mercante veneziano Niccolò da Conti (1395-1469).
I templi di Śiva-Someśvara e di Śiva-Madhukeśvara a Mukhaliṅga (Shrikakulam, Andhra Pradesh) risalenti ambedue all'VIII sec. e associati alle tradizioni śaiva lakuliśa, kāpālika e kaula sono ornati con numerose scene di sacrifici umani e auto decapitazioni. Un rilievo nel tempio rupestre di Varāha a Mamallapuram (Kanchipuram, Tamil Nadu) risalente all'VIII sec. mostra un devoto nell'atto di decapitarsi con una lunga lama per offrire la propria testa a Durgā. Una speciale sala inaugurata dal re Anavema Reddy nel 1377 nel tempio di Śiva-Mallikārjuna a Shrisaila (Andhra Pradesh) era dedicata alle auto mutilazioni e alle auto decapitazioni rituali degli śaiva-bhakta. Tra le biografie dei 63 śaiva nayanar (VI-VIII sec.) uno di essi Arivattayar, si autodecapita con una falce per aver inavvertitamente lasciato cadere a terra un piatto con del cibo che doveva essere offerto a Śiva in un tempio. In tutta l'India si trovano le stele di pietra dette vīra-kala risalenti dal

30 Durgābhakti-taraṅgiṇī Dvitīya-prayoga Rudhirādi-melaka-dāna: adya lakṣa-varṣa-avachinna-atiśayita-durgā-prīti-kāma idaṃ nara-śiro viṣṇu-daivataṃ bhagavatyai durgā-devyai tubhyam amaṃ dade.

III sec. a.C. al XVII sec. d.C. la maggior parte delle quali raffigurano in rilievo degli eroi morti in battaglia. Alcune di questo tipo di stele anch'esse chiamate vīra-kala raffigurano i devoti che hanno ritualmente offerto la loro vita a Kālī, a Durgā o a Śiva. Altre stele che si trovano nei pressi dei templi e dei monasteri jaina raffigurano i monaci jaina che si sono ritualmente lasciati morire d'inedia (sallekhanā) mentre altre ancora dette satī-kala raffigurano le vedove che si sono immolate sulla pira funebre del marito.
Benché il suicidio delle persone comuni fosse condannato già nella Satapatha-brāhmaṇa 10.2.6.7, nell'Artha-śāstra 4.7.25-28, nella Kanthaśruti-upaniṣad, nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 26.58-59, nella Parāśara-smṛti 4.1-2, nella Manu-smrti 5.89 e 6.29-32 e in altri testi, era comunque permesso ai saṃnyasin, agli yogin realizzati e ai monaci jaina per i quali avendo seguito la rigida disciplina monastica per almeno dodici anni il suicidio rituale per inedia ne era ed è tutt'oggi il coronamento. Il più antico riferimento al sallekhanā dei jaina si trova nel prakṛti Ācārāṅga-sūtra (IV-II sec. a.C.) Secondo alcune stime pare che in India ogni anno qualche centinaio di monaci e monache jaina decidano di intrapprendere il sallekhana fino al sopraggiungere della morte. Cominciano limitando il cibo, rimanendo confinati nel loro giaciglio e dedicandosi solo alla meditazione, proseguono rifiutando ogni cibo solido e alla fine anche i liquidi. Il sallekhana può essere praticato ovunque ma storicamente sono particolarmente indicati sono gli eremitaggi jaina sulla collina di Shravanabelagola a Channarayapatna (Hassan, Karnataka).
Benché il Buddha lo abbia proibito ai suoi monaci nei Jātaka ci sono le storie di alcune incarnazioni precedenti del Buddha come Kṣāntin e Maṇicūḍa che in varie occasioni donarono il loro corpo. Questo dono estremo (ati-dāna) è detto ātma-tyāga o deha-tyāga. Il suicidio rituale è riportato nel diario di viaggio in India del monaco buddhista cinese I-Tsing (VII sec.) e da allora fino a tempi recenti non sono rari i casi in cui dei monaci theravāda, mahāyāna e vajrayāna che vi hanno fatto ricorso in estremo oriente e in Tibet come estremo atto di protesta contro soppprusi e prepotenze.
Anche per gli asceti nāth giunti al livello della liberazione in vita (jīvan-mukta), indicativamente dopo almeno dodici anni di sādhana, il suicidio rituale era permesso al raggiungimento della perfezione dello yoga e consisteva nella dissoluzione (laya-yoga) degli elementi del corpo. Grazie all'acquisizione del controllo dei soffi vitali potevano decidere quando morire guidando l'anima fuori dal corpo (utkrānti) e dissolvendo i soffi vitali e gli elementi che compongono il corpo nella materia indifferenziata (prakṛti) da cui tutto proviene.
I monaci vajrayāna che sono yogin avanzati possono riconoscere i segni premonitori interni ed esterni della loro morte imminente descritti in dettaglio nel vajrayāna Saṃvarodaya-tantra cap. 19. In tal caso possono decidere di accellerare la morte guidando il processo dell'utkrānti per

mezzo della recitazione del kūṭa-akṣara-mantra hik. Il processo dell'utkrānti è spiegato in termini simili anche nel Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra, nel Dākārṇava-tantra, nel Vajraḍāka-tantra e altri tantra vajrayāna.

Nel vaiṣṇava Bhāgavata-purāṇa 7.12.23-25 il ṛṣi Nārada istruisce il bhakta Prahlāda circa il modo con il quale gli yogin abbandonano il corpo: "Quando a causa della malattia o della vecchiaia non si è più in grado di eseguire i propri doveri prescritti o di perseguire la conoscenza filosofica si deve iniziare a digiunare. Si deve disporre adeguatamente il fuoco nel sé, abbandonare il senso di identità e di proprietà e ricondurre completamente l'aggregato (dei cinque elementi materiali) nella loro origine (prakṛti). Il saggio (deve fondere ogni parte del corpo nell'elemento) da cui trae origine, i buchi (le nove porte del corpo) nel cielo, le arie (i dieci prāṇa) nell'aria, il calore (del corpo) nel fuoco, il sangue, il muco e l'urina nell'acqua e il resto (pelle, carne, ossa, ecc.) nella terra"[31]. 'Disporre adeguatamente il fuoco nel sé' significa ritirarsi in sé abbandonando le attività esterne e dedicarsi al controllo dei sensi e della mente, alla meditazione sul Brahman (brahma-yajṅa).

Agli kṣatriya era prescritto non arrendersi in battaglia fino alla morte e alle loro vedove era consigliato il suicidio per salvare l'onore e ricongiungersi ai mariti defunti. Nel Mahābhārata Mahāprasthānika-parvan è narrato che quando Bhīṣma, Dhṛtarastra, Kuntī, Gāndharī, Draupaḍi e i cinque pāṇdava capiscono che è arrivato il momento opportuno mettono fine in un modo o nell'altro alla loro vita. Chi lasciandosi morire nell'incendio del loro eremitaggio, chi incamminandosi verso l'Himalaya fino a cadere esanimi. Nel Bhāgavata-purāṇa 6 cap. 9-12 è narrato che il saggio Dadhīci sacrifica la vita per donare a Indra le sue ossa con le quali Indra forgia l'arma fulmine (vajra) che gli serve per uccide il demone Vṛtra.

A Jagannatha Puri (Odisha) in occasione del festival ratha-yatra di Kṛṣṇa-Jagannātha che si svolge nel mese di Aṣāḍha (Giugno-Luglio) e in altri analoghi festival in tutta l'India è documentato che frequentemente I pellegrini e I devoti si gettavano sotto le grandi ruote dei carri che portavano in processione le immagini sacre delle divinità. Annegare nella Gaṅgā o sotto le ruote di un carro di una divinità era un veloce metodo con il quale i devoti hindū pensavano di espiare del tutto i peccati e ottenere immediatamente la liberazione.

L'orribile scena delle ruote del carro di Kṛṣṇa-Jagannātha che schiacciano i suicidi descritta dal viaggiatore F. Bernier (1620-1688) nel suo "Voyage dans le Etat du Grand Mogol" e da alcuni missionari protestanti riportata in un articolo pubblicato nel 1830 da un giornale londinese ha dato origine al termine inglese jaggernaut che indica una inarrestabile e assassina forza

31 Bhāgavata-purāṇa 7.12.23-25: yadā-akalpaḥ sva-kriyāyāṃ vyādhibhir-jarayā-athavā, ānvīkṣikyāṃ vā vidyāyāṃ kuryād anaśana-ādikam. ātmany-agnīn sama-āropya sannyasya-ahaṃ mama-ātmatām, kāraṇeṣu nyaset samyak saṅghātaṃ tu yatha-arhataḥ. khe khāni vāyau niśvāsāṃs-tejaḥsu-uṣmāṇam ātmavān, apsv-asṛk-śleṣma-pūyāni kṣitau śeṣaṃ yathā-udbhavam.

travolgente. A causa della politica di non intrusione nelle questioni religiose il suicidio rituale venne proibito in tutta l'India dagli inglesi solo alla fine dell'ottocento.

Tradizionalmente i templi di Kālī e di Śiva-Bhairava si trovano nei crematori fuori dai centri abitati in direzione Sud ed è ancora oggi costume offrire ai cani e agli sciacalli che vi si aggirano una parte delle carni degli animali a lei sacrificati considerandoli una sua diversa manifestazione. Il cane o lo sciacallo nero (śvāna, sṛgāla) è il guardiano del crematorio e il portatore (vāhana) di Kāla-Bhairava e di Vaṭuka-Bhairava, inoltre uno dei nomi di Śiva è Śva-aśva (colui il cui cavallo è il cane), mentre Śivā (sciacalla) è uno dei nomi di Kālī.

Nel Bṛhannīla-tantra 6.54-56 è detto che una parte della carne dell'animale sacrificato a Kālī o a Śiva-Bhairava deve essere offerta a Śīvā: "(Il frutto acquisito grazie a) ogni recitazione di mantra, adorazione e atto pio eseguito da colui che non adora Devī in un luogo isolato nella forma dello sciacallo femmina, ... senza dubbio è velocemente e completamente perso ... o Devī Bhairavī, soltanto dando da mangiare a Śivā tutte le divinità sono soddisfatte, il che è cosa molto difficile da ottenere"[32].

Nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 7.40-52 è descritto il rito dell'offerta a Śīvā della porzione della carne dell'animale sacrificato a Kālī. Tale offerta deve essere fatta in un luogo isolato, ai piedi di un albero bilva (aegle marmelos) o in un crematorio ed è detto che se lo sciacallo dopo averla accettata ulula in direzione Nord-Est è certo che il sacrificatore vedrà soddisfatti i desideri per i quali ha offerto il sacrificio a Kālī.

É noto che M. K. Gandhi levò più volte la sua voce contro i sacrifici animali nei templi. Dagli anni cinquanta grazie alla maggiore sensibilità al trattamento degli animali vari stati della confederazione indiana hanno emanato leggi che bandiscono i sacrifici animali. Queste leggi oggi perfino in Bengala e in Nepal stanno salvando la vita a molti piccioni, galli, capretti e bufali sostituiti da zucche o da noci di cocco che, ormai solo in particolari festival annuali, l'addetto al sacrificio di fronte all'altare trancia con la sciabola o frantuma su una lastra di pietra. Altrimenti in alcuni templi il sacerdote si limita a incidere l'orecchio dell'animale (caprone o bufalo) da sacrificare e a far cadere a terra qualche gocce del suo sangue, dopo di che l'animale è sacro e rispettato, non deve temere altro e viene liberato perché simbolicamente già morto. In alcuni altriu templi ancora, in sostituzione del sangue degli animali alle divinità femminili irate viene offerto il guruti, un liquido rosso brillante prodotto dalla miscela di acqua, polvere di limone essiccato e polvere di curcuma.

Soltanto nei più importanti śākta-pīṭha come il tempio di Kālī a Kalighat (Kolkata, Bengala) e

32 Bṛhannīla-tantra 6.54-56: paśu-rūpāṃ śivāṃ devīṃ yo na-arcayati nirjane, japa-pūjā-vidhānāni yat-kiṅcit sukṛtāni ca ... tasya-āśu sarvaṃ naśyati niścitaṃ. ekayā bhuṅjate yatra śivayā devi bhairavi, tatra-eva sarva-devānāṃ prītiḥ parama-durlabhā.

quello di Kāmākhyā Devī a Guwahati (Assam), il sacrificio di piccioni, galli e capretti è quotidiano e prosegue quasi ininterrotto ma la tendenza è alla limitazione e all'occultamento. Il sacrificio non si svolge più di fronte all'altare della divinità ma in un cortile adiacente. Tuttavia di fronte all'altare dell'immagine sacra di Kālī in occasione del festival kālī-pūjā che si svolge nella notte della Luna nuova del mese di Kārtika (Ottobre-Novembre) le teste mozzate di centinaia di capretti sono impilate come trofei.
Nella dottrina sāṃkhya ai tre guṇa di prakṛti sono assegnati tre diversi colori: bianco al puro sattva-guṇa, rosso all'appassionato rajo-guṇa e nero al letargico tamo-guṇa. Dalla radice verbale raṅj tingere derivano i sostantivi rajas (passione, mestruazioni), rāja (re), rakta (rosso, sangue), raṅga (colore, amore), rāga (passione, attrazione, desiderio, attaccamento, colore), rāti (affetto, godimento, amore), ecc. Il colore rosso rappresenta il sangue, simbolo di vita, è auspicioso e sacro a Devī, le sue immagini sacre nei templi sono vestite con un sārī rosso e i manuali prescrivono che le siano offerti i rossi fiori di ibisco (rakta-piṇḍa, hindī jabā phūl).
Le spose hindū il giorno del matrimonio indossano un sārī rosso che augura fertilità e prosperità. Per tradizione e come è indicato nel Tantrarāja-tantra 5.19-21 gli adoratori śākta delle immagini di Devī indossano il dhoṭī rosso e si ornano tra le sopracciglia del rosso punto (bindu) di vermiglione (sindūra o kuṅkuma) oppure lo aggiungerlo alle tre linee orizzontali di cenere (tripuṇḍhra) degli śaiva. Inoltre accettano il cibo, le ghirlande di fiori rossi e la polpa di sandalo rosso offerto a Devī, ecc. come suoi resti sacri (prasāda).

L'idea della necessità del sacrificio è presente in tutta la letteratura sanskrita dalle śruti, alle smṛti e ai tantra. Nell'Āpastambayajṇaparibhāṣa-sūtra 1.1 è detto che lo yajṅa è un atto di offerta di vari tipi di alimenti agli dei celesti attraverso il fuoco eseguito in accordo agli āgama (qui sono intese le śruti), che mira al bene supremo o liberazione (śreya-artha). Poteva trattarsi del burro chiarificato (ghṛta), di torte di riso (puroḍāśa), delle carni di animali (paśu), del succo del soma, di bevande alcoliche (surā), ecc. Il principio era quello della rinuncia a un bene per di renderlo sacro offrendolo (restituendolo) alla divinità da cui proveniva. Nell'agnihotra-yajṅa come in ogni altro sacrificio vedico le oblazioni nel fuoco erano accompagnate dalla formula di offerta alla divinità recitata dal sacerdote. Per esempio nel caso dell'offerta ad Agni la formula era: oṃ (questo lo) offro ad Agni, questo è di Agni, questo non è mio' (oṃ svāhā, idam agnaye idam na mama) e così per ogni altra divinità sostituendo agnaye con il nome della divinità declinato al dativo.

Nell'idea brahmanica di ordine universale (ṛta) il sacrificio serviva da meccanismo di riequilibrio del dare e avere, dei beni materiali goduti dagli uomini che derivano dalle piogge lasciate cadere dagli dei celesti che procurano prosperità nella forma di buoni raccolti, ampi allevamenti, progenie, ecc. Senza l'esecuzione di sacrifici nel mondo avrebbe regnato il caos, l'impurità e il falso (anṛta) e l'umanità sarebbe soggetta a siccità, carestie e povertà. Nella Bhagavad-gītā 3.10-12 Prajapati (Brahmā) invita gli uomini a offrire sacrifici agli dei celesti perché ciò produrrà propsperità per tutti e avvisa che chi gode dei loro doni senza ricambiarli è un ladro (stena). Nella Bhagavad-gītā 4.31 Kṛṣṇa afferma che non c'è nulla in questo mondo (na-ayam lokaḥ-asti) né nel prossimo per coloro che non offrono sacrifici (ayajṅasya kutaḥ-anyaḥ)

Nell'inno del Ṛg-veda 8.48 gli dei celesti proclamano: "Abbiamo bevuto il soma e siamo divenuti immortali abbiamo ottenuto la luce e conosciuto gli dei ..."[33], il sacrificio vedico perciò riproduce il mezzo con il quale gli dei celesti sono divenuti immortali e allo stesso tempo eleva anche gli officianti (ṛtvik) e gli sponsor (yajamāna) del sacrificio allo status divino. Si parla del soma come di una bevanda inebriante o eccitante in 114 inni del Ṛg-veda. Pare che il soma fosse estratto da un arbusto di rabarberacea come l'ephedra distachya, o dal sarcostemma intermedium o anche dall'asclepias acida della quale ancora oggi i parsi iraniani di Yezd e Kervan offrono in oblazione al fuoco sacro il succo lattiginoso che tuttavia è poco inebriante. I sūkta 8 e 9 del Ṛg-veda sono esclusivamente dedicati al soma, alla sua oblazione nel fuoco del sacrificio vedico e alle sue libagioni. L'antico iranico Avesta si riferisce alla stessa bevanda con il termine haoma.

Nella Śatapatha-brāhmaṇa 6.2.1.1-3 è riportato un elenco di animali di sesso maschile adatti al

33 Ṛg-veda 8.48: apāma somam amṛtā abūmāghanma jyotir-avidāma devān ...

sacrificio vedico: l'uomo (puruṣa), il toro (gām), il cavallo (aśva), la pecora (avi) e il capretto (aja). Puri e adatti al sacrificio erano solo gli animali domestici, allevati o acquistati dallo sponsor, non le fiere e gli animali selvatici. Gli animali da sacrificare erano condotti al confine del recinto sacro erano purificati con aspersioni ed erano legati al palo sacrificale (yūpa) e strangolati con una corda da un non brāhmaṇa detto 'pacificatore' (śamitṛ) senza spargimento di sangue, mentre i sacerdoti e lo sponsor voltavono le spalle. Nel Ṛg-veda 10.162.21 è riportato il mantra pronunciato dal śamitṛ all'orecchio della vittima prima di lo strangolarla: "Tu non muori, tu non sei offeso, tu raggiungerai le divinità celesti per un facile sentiero ..."[34] Nella Manu-smṛti 5.39 il legislatore dice: "Svayambhuva (Brahmā) stesso ha creato gli animali per il sacrificio, il sacrificio (serve) alla prosperità di tutti gli esseri viventi, perciò uccidere nel rito sacrificale non è uccidere"[35] Già nell'antichità quindi il senso di colpa perseguitava i brāhmaṇa e per risolverlo tentavano di negare la violenza del sacrificio animale e evitavano di assistervi.

La procedura del soma-yajṅa riportata nella Śatapatha-brāhmaṇa 3.8 cap. 2-4 prevede che parte della carne e del sangue dell'animale macellato vengano offerti dai sacerdoti agli dei celesti nel fuoco del sacrificio consacrato (saṃskṛta-agni). Al termine del sacrificio le carni dell'animale erano cotte e distribuite ai sacerdoti e allo yajamāna che le accettavano come sacro resto del sacrificio (yajṅa-śiṣṭa). Nella Manu-smṛti 5.35 il legislatore dice: "L'uomo (il sacerdote) impegnato (nel sacrificio) che rifiuta di mangiare la carne (dell'animale sacrificato agli dei), dopo la morte rinasce animale ventuno volte"[36].

Diversamente dai sacrifici vedici, nei sacrifici animali offerti alle grāma-devatā dei villaggi, a Kālī e alle altre forme irate di Devī, ogni tipo di animale maschio non solo i domestici, preferibilmente dal pelo o dal piumaggio scuro, è considerato adatto al sacrificio. Nel Kālikā-purāṇa 55.3-6, nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra 11.15-16, nel Kulārṇava-tantra 5.44 e nel Mahānirvāṇa-tantra 6.104-105 sono riportate varie liste di animali adatti al sacrificio che più o meno comprendono uccelli, tartarughe, alligatori, cervi, caproni, cinghiali, bufali, iguane, conigli, leoni, pesci e così via. Il procedimento del sacrificio e dell'offerta della testa dell'animale a Kālī è descritto in dettaglio nel Mahānirvāṇa-tantra 6.106-118 e nel Kālikā-purāṇa 55.4-20. Nel Kulārṇava-tantra 5.51 è riportata la formula che il sacerdote deve recitare all'orecchio destro dell'animale prima che l'addetto lo decapiti: "Il tuo corpo è tagliato da(lla scure che rappresenta) Śiva perciò tu otterrai lo stato di Śiva. O animale, sappi che tu sei Śiva e che Śiva è te"[37]. Nel Mahānirvāṇa-tantra 6.109-110 è

34 Ṛg-veda 10.162.21: na vā u etan mriyase na riṣyasi devānideṣi pathibhiḥ sughebhiḥ ...

35 Manu-smṛti 5.39: yajṅa-arthaṃ paśavaḥ sṛśṭāḥ svayam eva svayambhuvā, yajṅo asya bhūtyai sarvasya tasmād yajṅe vadhe avadhaḥ.

36 Manu-smṛti 5.35: niyaktas tu yathā anyāyaṃ yo māṃsaṃ na-atti mānavaḥ, sa pretya paśutāṃ yāti saṃbhavān ekaviṃśatim.

37 Kulārṇava-tantra 5.51: śiva-utkṛttam idaṃ piṇḍam atas-tvaṃ śivatāṃ gataḥ, tad budhyasva paśo tvaṃ hi mā śivas-tvaṃ śivo'smi hi.

riportato il paśu-gāyatrī che nello stesso frangente deve essere recitato dal sacerdote all'orecchio destro dell'animale: "Ricordiamo i legami della vita animale, meditiamo sul creatore dell'universo, che quel principio vitale (l'anima individuale) ci ispiri"[38].

Nel sacrificio animale tantrico come in quello vedico, l'addetto alla decapitazione dell'animale e i suoi eventuali assistenti non sono mai sacerdoti-brāhmaṇa, tale compito spetta in genere a uno śūdra. Nei tantra e nei manuali śākta è detto che l'animale, in genere un giovane capretto, deve essere trattato con rispetto, rifocillato e calmato e che se mostra segni di paura deve essere risparmiato. Che l'animale condotto nell'area sacrificale che si trova in vista o nelle immediate vicinanze dell'altare di Kālī e che è satura dell'odore di sangue e di morte non si spaventi, è difficile da credere. Al sacerdote-brāhmaṇa spetta il compito di purificare l'animale prima del sacrificio con aspersioni d'acqua, di consacrarlo con gli appositi mantra, di ornarlo con una ghirlanda di fiori e di adorarlo con fiori, polpa di sandalo, polvere di vermiglione (sindūra o kuṅkuma), ecc. Prima della decapitazione dell'animale il sacerdote deve anche adorare con gli stessi articoli la sciabola e il forchettone verticale di metallo fisso al suolo a due rebbi che serve a immobilizzare la testa dell'animale detto yūpa-kāṣṭa. La sciabola e lo yūpa-kāṣṭa sono ambedue considerati manifestazioni della stessa Kālī; nei festival dedicati a Kālī la sciabola è portata in processione o accompagna la sua immagine sacra mobile. L'idea è che che tutto ciò che partecipa al sacrificio sia vedico che tantrico: il sacerdote, l'area, gli strumenti e la vittima è sacro.

Quindi l'animale è velocemente immobilizzato dall'addetto allo yūpa-kāṣṭa, il sacerdote recita la formula sacrificale all'orecchio destro dell'animale e l'addetto che si trova alla sinistra dell'animale lo decapita con un singolo fendente di sciabola o scure. Dopo la decapitazione il sacredote offre a Kālī la testa dell'animale sulla quale è posta una lampada accesa e, intinto il dito medio della mano destra in un vaso nel quale è stato raccolto il sangue dell'animale, orna la fronte dei devoti śākta con il punto rosso (bindu) di vermiglione simile a quello che orna la fronte di tutte le donne in età fertile eccetto le vedove. In alcuni templi di Kālī ci sono due tipi diversi di sacerdoti, quelli che si dedicano al pūjā o ārātrika della immagine sacra di Kālī con la canonica serie di articoli e quelli gerarchicamente inferiori che preparano e purificano gli animali e poi ne offrono la testa a Kālī.

Nei templi di Devī che eseguono il rito sacrificale in modo più ortodosso, il sangue, la testa dell'animale e parte delle carni sono offerte a Devī attraverso un sacrificio del fuoco celebrato da un sacerdote-brāhmaṇa in una apposita sala. Attraverso i riti dei sacrifici animali rivivono gli antichi culti della fertilità delle dee madri di villaggio della morte e della nascita da alcuni studiosi definite 'tomb and womb Goddesses'. I vaidika brāhmaṇa ortodossi e di alto lignaggio che si

38 Mahānirvāṇa-tantra 6.109-110: paśu-pāśāya vidmahe viśvakarmaṇi dhimahi tanno jīvaḥ pracodayāt.

dedicano solo all'insegnamento e ai sacrifici vedici sono oggi generalmente vegetariani. Già per loro sarebbe squalificante servire come sacerdoti (arcaka, hindī pujārī) nei templi ordinari ma servire come sacerdoti nei templi dove si eseguono sacrifici animali e si consuma cibo non vegetariano lo sarebbe ancora di più. Perciò i sacerdoti che servono nei templi dove si offrono sacrifici animali sono tāntrika brāhmaṇa di lignaggio inferiore.

Per manifestare la loro adesione all'ortodossia vedica le tradizioni vaiṣṇava destre vaikhānasa e le tradizioni di Rāmānuja (XII sec.) e di Madhva (XIII sec.) che sono esclusivamente vegetariane e aborriscono i sacrifici animali hanno adottato le norme generiche dei dharma-śāstra e in particolare quelle della Viṣṇu-smṛti (VII-VIII sec.) che ingiunge l'applicazione della versione vaiṣṇava della serie dei sacramenti (saṃskāra) e dei sacrifici vedici. Analogamente le tradizioni destre o ortodosse śaiva e śākta śrī-vidyā samaya sono vegetariane e hanno adottato la versione śaiva della serie dei sacramenti (saṃskāra) e dei cinque canonici sacrifici ingiunta nello Śivadharma-śāstra (VI-VII sec.) Le tradizioni śākta eterodosse hanno prodotto i loro manuali più tardi.

Nel vaiṣṇava Bhāgavata-purāṇa 7.15.7-10 e 11.5.13-14 il ṛṣi Nārada espressamente proibisce il sacrificio di animali alle divinità e agli antenati. Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 9.26 afferma di accettare anche solo una foglia, un fiore, un frutto e dell'acqua offerti con devozione dal suo bhakta. Nelle tradizioni vaiṣṇava più ortodosse e aderenti ai precetti vedici, quando nel compimento di alcuni yajṅa vedici domestici è prescritto il sacrificio di un animale, viene preparata un effige dell'animale composta di farina e burro chiarificato detta piṣṭa-paśu da offrire nel fuoco in sostituzione delle carni e del sangue dell'animale. Nella Manu-smṛti 5.37 piuttosto che uccidere un animale per futili motivi (la caccia o soltanto per sfamarsi) al brāhmaṇa è consigliato di mangiare l'effige di un animale composta dall'impasto di burro e farina.

Diversamente, negli śākta purāṇa e neglii śākta tantra in genere non è attribuita grande importanza al vegetarianesimo. Nel Devībhāgavata-purāṇa 3.26.32-33 circa gli animali sacrificati a Durgā nel corso del festival nava-rātri è detto: "Coloro che mangiano carne devono offrire (a Devī) il sacrificio violento di animali, (tra gli animali da sacrificare) i bufali, le capre e i cinghiali eccellono. O senza peccato, gli animali uccisi di fronte a Devī vanno all'eterna dimora celeste, non c'è violenza sugli animali perciò (chi li sacrifica e chi li mangia non) sono soggetti (al peccato)"[39].

Nel Kulārṇava-tantra 2.136 Śiva rivela a Devī: "Non si deve mai spezzare neanche un filo d'erba in modo non prescritto, (ma) non cè alcun peccato nell'uccidere una mucca o un brāhmaṇa nel modo prescritto (dalle scritture)"[40].

39 Devībhāgavata-purāṇa 3.26.32-33: māṃsa-āśanaṃ ye kurvanti taiḥ kāryaṃ paśu-hiṃsanam, mahiṣa-aja-varāhāṇāṃ bali-dānaṃ viśisyate. devī-agre nihatā yānti paśavaḥ svargam avyayam, na hiṃsā paśujā tatra nighnatāṃ tat-kṛte'anagha.

40 Kulārṇava-tantra 2.136: tṛṇaṃ vā-apy-avidhānena chedayen-na kadācana, vidhinā gāṃ dvijaṃ vā-api hatvā

Nel Kālikā-purāṇa 67.39 Śiva dice: "Gli animali sono stati creati da Brahmā stesso (Svayambhuva) per il sacrificio, poiché tu devi offrire sacrifici, uccidere un animale non è uccidere"[41] e in 67.96-101 dice che l'uomo guercio (kāṇa), anziano (ativṛddha), malato (rogiṇa), eunuco (klība) o bambino (śiśu) ... l'animale o l'uccello dalla coda, orecchie, corna ecc. mutilata (chinna-laṅgūla-karṇa-ādin) o l'animale senza denti (bhagna-danta) ... il brāhmaṇa e il cāṇḍāla, non possono essere sacrificati.

Il sangue è un liquido vitale e prezioso. Nella Caraka-saṃhitā Sūtra-sthana cap. 28.3-4 il sangue è la seconda delle sette sostanze (sapta-dhātu) che compongono il corpo grossolano (sthūla-śārira) prodotte dal processo di metabolizzazione del cibo: chilo (rasa), sangue (rakta) o sangue mestruale (rajas), carne (māmsa), grasso (medha), ossa (aṣṭhi), midollo (majjā) e sperma (śukra) o ovulo (artava). Nei testi antichi non distinguevano il sangue mestruale dall'ovulo femminile. Nei testi ayurvedici è detto che il cibo assunto si divide in tre parti. La prima parte è lo scarto (mala) ossia i dodici tipi di impurità elencati nella Manu-smṛti 5.135 che fuoriescono dal corpo. Nel Mahābhārata Śānti-parvan 207.21 è detto che come il burro chiarificato è presente nel latte, l'olio nei semi e lo zucchero nello stelo della canna da zucchero, così lo sperma è presente nel corpo e ne rappresenta l'essenza. La terza parte del cibo và a costituire il corpo sottile (sūkṣma o liṅga-śārira) ossia la mente, l'intelligenza e l'ego.

Nei testi ayurvedici è detto che per produrre una goccia di sangue ci vogliono quaranta pasti completi ossia quaranta giorni, che quaranta gocce di sangue producono una goccia di midollo (o di latte materno) e che quaranta gocce di midollo producono una goccia di sperma. Lo sperma è quindi molto più raffinato e prezioso del sangue. Ne consegue che per la fecondazione l'apporto paterno è superiore all'apporto materno ma poi con la gestazione, l'allattamento e la cura del bambino l'apporto materno cresce in modo incomparabile. Nella patriarcale Manu-smṛti 9.35 10.70-71 è espressamente detto che lo sperma (bīja) è più importante del grembo (yoni). Ciò si vede nei miti puranici di uomini o saggi nati da un padre umano e una madre animale come è il caso del ṛṣi Ṛśyaśṛṅga dotato di corna perché generato dall'unione del ṛṣi Vibhāṇḍaka con una cerva e di personaggi come Skanda, Droṇa, Kṛpa e Kṛpī, Draupadī e Dhṛṣṭhadyumna nati senza alcun intervento materno.

Nell'āyurveda è detto che l'emorragia, le mestruazioni, la dispersione dello sperma, l'allattamento al seno e persino il taglio dei capelli drenano energie agli uomini e alle donne. Il bianco sperma e il latte materno come il rosso sangue arterioso-venoso e il sangue mestruale femminile sono sostanze ritenute al contempo impure e auspiciose perché veicolano la vita. Durante la

pāpair-na lipyate. Lo stesso è ribadito in 5.45-46.

41 Kālikā-purāṇa 67.39: yajṅa-arthe paśavaḥ sṛṣṭāḥ svayam eva svayambhuvā, atas-tvām ghātayiṣyāṃi tasmād yajṅe vadhyo'vadhyaḥ.

gravidanza il sangue della madre non disperso nelle mestruazioni (rajas), nutre, sviluppa o 'cuoce' il feto nel grembo materno e dopo il parto si converte in latte con il quale la madre nutre il bambino fino allo svezzamento.

Nella Manu-smṛti 9.33 è detto: "Per tradizione la donna è considerata campo e l'uomo è considerato seme, la nascita di tutti gli esseri incarnati è causata dall'unione del seme e del campo"[42], in 9.35 "Confrontando il seme con il grembo, il seme è detto essere più importante ..."[43] e in 9.37: "Questa terra invero è detta l'eterna fonte generatrice delle creature ...[44]La Terra e la donna perciò sono considerate campo (kṣetra), ambedue il campo e la moglie fecondati dal seminatore o dal marito, danno nascita e nutrono. Tradizionalmente in agricultura, sono gli uomini che arano, seminano e innaffiano i campi, mentre alle donne spetta il compito di mondare le erbacce, curare le piante e raccogliere i frutti. Dall'ignoranza o trascuratezza dell'apporto femminile alla fecondazione deriva la convinzione patriarcale della superiorità del genere maschile sul femminile, la necessità della patrilinearità della discendenza e la giustificazione di tutte le discriminazioni di genere.

Per i brāhmaṇa ortodossi tutto ciò che è connesso alle funzioni biologiche del corpo è impuro e contaminante ma poiché è inevitabile averci a che fare gli autori dei dharma-sūtra, dei dharma-śāstra e più tardi dei compendi dharmici (nibandha) si sono sforzati di regolare il contatto con l'impuro imponendo norme di igiene (śauca), di condotta (ācāra), di endogamia (agamyatva), di commensalità (abhojyānatva) e di regolazione dei contatti sociali tra i membri dei diversi varṇa e āśrama. Si sono inoltre sforzati di regolare ogni fase della vita con la serie dei riti di passagio o sacramenti (saṃskāra), letteralmente ciò che rende perfetto o ben fatto, dalla fecondazione, alla nascita, al matrimonio fino al funerale che hanno l'obiettivo di raffinare-purificare il bambino nato in una famiglia di ārya (civile o nobile) elevandolo dalla condizione animale natale della nascita alla seconda nascita (dvija) come uomo sociale, educato e aderente ai principi del dharma. La necessità del mangiare, dormire, difendersi e riprodursi ci accumuna agli animali ma gli uomini, nell'ottica hindū conservatrice solo gli ārya, hanno il dovere di elevarsi dalla condizione animale. E' detto che l'adesione al dharma rende uomini civili ma che l'adesione a una tradizione e disciplina spirituale rende divini.

I dharma-sūtra e più tardi i dharma-śāstra trattano la condotta dei membri dei quattro varṇa e āśrama, l'amministrazione dei saṃskāra, il matrimonio e il ruolo delle donne in veste di mogli, madri, figlie o vedove, la dote, la trasmissione dell'eredità, la testimonianza nel processo giudiziario, i riti di espiazione (prāyaścitta) e le pene (daṇḍa) comminate dal re per l'omicidio, il

42 Manu-smṛti 9.33: kṣetra-bhūtā smṛtā nārī bīja-bhūtaḥ smṛtaḥ pumān, kṣetra-bīja-samāyogāt saṃbhavaḥ sarva-dehinām.

43 Manu-smṛti 9.35: bījasya ca-eva yonyāś-ca bījam utkṛṣṭam ucyate ...

44 Manu-smṛti 9.37: iyaṃ bhūmir hi bhūtānāṃ śāśvatī yonir ucyate ...

furto, lo stupro, l'incesto, l'uccisione di animali, ecc. Il linguaggio dei dharma-sūtra è in genere più arcaico di quello dei dharma-śāstra. I dharma-sūtra sono composti in un misto di prosa e versi e il loro contenuto non è ordinato. I dharma-śāstra sono composti soltanto in versi e cercano di omologare la confusione normativa dei dharma-sūtra. Gli argomenti organizzati dei dharma-śāstra sono: i varṇa e i loro doveri, la dieta, i riti domestici degli dvija, i riti di espiazione, le leggi, il governo e le pene che il re deve comminare. I più tardi compendi dharmici riferendosi ai dharma-śāstra a loro volta hanno tentato di stabilire norme locali e in base all'appartenenza settarea.

I saṃskāra elencati nei dharma-sūtra e nei dharma-śāstra vanno dalla fecondazione (garbha-ādhāna), attraverso il rito che facilita la nascita di un maschio (puṃsavana), la scrinatura dei capelli della gestante (sīmanta-unnayana), il parto (jāta-karman), l'assegnazione del nome al bambino (nāma-karaṇa), la prima uscita di casa del bambino con la madre (niṣkrāmaṇa), il primo cibo solido del bambino (anna-prāśana), la tonsura del capo del bambino (cūḍā-karman), la foratura dei lobi del bambino (karṇa-vedha), l'inizio dell'educazione del bambino (vidyā-ārambha), l'iniziazione al gāyatrī-mantra che inaugura l'inizio degli studi vedici (upanayana), il primo taglio della barba (keśa-anta), il congedo dalla scuola del guru (samāvartana), il matrimonio (vivāha), l'esecuzione di voti (vrata) per concludere con il funerale (anthya-iṣṭi) e l'offerta agli antenati (śrāddha).

Agli śūdra e alle donne nate in famiglie dvija che sono sono anch'esse ārya ma di un ordine inferiore vengono amministrati un numero minore di saṃskāra. Mentre ai fuori casta (a-varṇa o varṇa-hīna) e agli intoccabili che sono incivili (anārya) e impuri (aśuddha) per nascita non vanno amministrato alcun saṃskāra. Anārya sono considerati anche gli eretici (pāṣaṇḍin) materialisti (lokāyata o cārvaka), i buddhisti e i jaina che rifiutano la cultura vedica (nāstika) e gli stranieri (vaideśika) invasori o mercanti che parlano una lingua barbara (mleccha). Anche gli dvija nascono śūdra, la relazione che sussiste tra la nascita animale o naturale e la seconda nascita artificiale è la stessa che c'è tra il linguaggio volgare (prākṛta) e il colto e sacro linguaggio sanskrito (sanskṛta). Alcuni studiosi sostengono che in origine anche alle donne fossero amministrati tutti i saṃskāra il che almeno fino al parto era inevitabile, ma che a causa dell'affermarsi del patriarcato e della discriminazione di genere sia poi invalso l'uso di amministrare alle donne solo il saṃskāra della purificazione dopo la prima mestruazione (ṛtu-śuddhi), quello del matrimonio (vivāha) e del funerale (anthyeṣṭi). Non avendo più diritto ai saṃskāra dell'inizio degli studio del sanskrito (vidyā-ārambha) e del filo sacro (upanayana) furono escluse da ogni professione e relegate al ruolo di mogli e madri.

Il bambino nato in una famiglia di dvija all'età di cinque, sette o nove anni in base al gṛhya-sūtra e

dharma-śāstra di riferimento, andava a vivere nella scuola del guru come studente celibe detto brahmacārin (letteralmente dedito all'apprendimento dei Brahman o inni vedici). Il giorno calcolato astrologicamente in cui il sacerdote di famiglia amministrava l'upanayana-saṃskāra il ragazzo veniva rasato lasciando solo un ciuffo di capelli sulla sommità del capo detto śikhā, il simbolo degli dvija. Con l'upanayana-saṃskāra il ragazzo iniziato al gāyatrī o sāvitrī-mantra rinasceva dvija grazie a un nuovo padre, nella forma del guru e di una nuova madre, il gāyatrī-mantra. Era propriamente con questo saṃskāra che il ragazzo acquisiva ufficialmente il varṇa del padre e dei suoi antenati e che sanciva la sua entrata nella società civile o ārya come brāhmaṇa, kṣatriya o vaiśya.
La Śatapatha-brāhmaṇa 11.5.4 è la più antica fonte dove il rito dell'upanayana è sommariamente descritto. Nell'Atharva-veda 11.5.3 è detto: "Il maestro nell'upanayana rende il brahmacārin un feto e lo porta per tre notti nel suo ventre. Quando nasce, gli dei si raccolgono per vederlo"[45]. Nell'Āpastamba-Gṛhyasūtra 4.11.8-12 è descritto il rito dell'iniziazione al gāyatrī-mantra: lo studente siede presso l'insegnante volto ad Est, tocca rispettosamente il piede destro dell'insegnante e gli chiede di essere iniziato al gāyatrī e l'insegnante pronuncia il mantra scandendolo chiaramente. Seguono vari altri gṛhya-sūtra tra cui il Pāraskara-gṛhyasūtra, l'Āśvalāyana-gṛhyasūtra e il Śāṅkhāyana-gṛhyasūtra a cui poi seguono i dharma-śāstra. Nella Manu-smṛti 2.170 è detto: "Tra queste, (la nascita) caratterizzata dall'investitura della cintura di erba muṅja è la nascita vedica. In questa (nascita) la sāvitrī è detta essere la madre e l'insegnante è il padre"[46].
All'epoca di composizione della Manu-smṛti il novizio dvija era investito dal guru con una cintura di erba muṅja (saccharum munja) che più tardi fu sostituita dal cordone di cotone (yajṅa-upavīta) che dalla spalla sinistra attraversa il torso. Alcuni studiosi ipotizzano che in origine si trattasse di uno scialle che doveva essere portato sulla spalla sinistra. Al termine del periodo di studio nella scuola del guru (guru-kula) il giovane dvija istruito e maturo, si congedava dal guru con un regalo (guru-dakṣiṇā) per l'istruzione ricevuta e la sua famiglia gli arrangiava il matrimonio con una giovane dello stesso varṇa ma gotra diverso. Le donne appartenenti a famiglie dvija fino ad allora in custodia del padre entravano nella società civile alla celebrazione del saṃskāra del matrimonio ma ciò prevedeva l'abbandonavano della loro famiglia di origine, del gotra, ecc.
L'intera vita dello dvija, in particolare dei brāhmaṇa, era attraversata dai riti domestici dei sacrifici del fuoco e dallo sforzo della conservazione dello stato di purezza indispensabile requisito per poter dedicarsi ai riti sacrificali quotidiani e occasionali. Dal saṃskāra del

45 Atharva-veda 11.5.3: ācārya upanayamāno brahmacāriṇaṃ kṛṇute garbham antaḥ, taṃ rātrīs-tisra udare bibharti taṃ jātaṃ draṣṭum abhisaṃyanti devāḥ.

46 Manu-smṛti 2.170: tatra yad brahma-janma-asya mauṅji-bandhana-cihnitam, tatra-asya mātā sāvitrī pitā tv-ācārya ucyate.

concepimento descritto nella Chāndogya-upaniṣad 5.8.1-2 come un atto sacrificale, fino al rito funebre descritto nello stesso in 5.9.2 dove è il cadavere stesso che viene offerto al fuoco detto kravyāda-agni.
I doveri religiosi del brāhmaṇa capofamiglia comprendono una serie di riti ordinari quotidiani (nitya-karman) come la recitazione due volte al giorno all'alba e al tramonto (sāmdhyā) del gāyatrī-mantra e le offerte quotidiane all'alba e al tramonto di latte nel focolare domestico (agni-hotra), i sacrifici offerti alle divinità universali (viśvadeva-bali) e agli antenati (pitṛ-bali). In epoca medioevale è invalso l'obbligo della recitazione del gāyatrī-mantra tre volte al giorno all'alba, mezzogiorno e al tramonto (tri-sāmdhya). Normalmente i brāhmaṇa portano il cordone sacro (yajṅa-upavīta) che attraversa il torso dalla spalla sinistra al fianco destro, solo per la celebrazione di riti sinistri, cremazioni e offerte agli antenati essi devono spostare il cordone sulla spalla destra.
I doveri religiosi del brāhmaṇa capofamiglia comprendevano la celebrazione quotidiana o regolare (nitya) e occasionale (naimittika) dei sacrifici domestici detti gṛhya nel focolare domestico (gārhapatya). Sacrifici regolari erano il già citato agni-hotra, i quindicinali sacrifici della Luna nuova e della Luna piena (darśa-paurṇamāsa), i quattro sacrifici dei quattro mesi delle piogge monsoniche (cāturmāsya) e il sacrificio annuale del raccolto (āgrayaṇa). Sacrifici occasionali erano quelli di amministrazione dei sacramenti (saṃskāra), quelli celebrati per la soddisfazione di desideri specifici (kāmya-karman) come la progenie (putra-kāmyeṣṭi), la pioggia (kārīrī-kāmyeṣṭi), le ricchezze (dhana-kāmyeṣṭi), lo śrāddha offerto agli antenati e altri. Il capofamiglia rendeva omaggio al focolare gārhapatya quando rientrava in casa, gli presentava il neonato perché lo benedicesse, un tizzone ardente preso dal focolare domestico di uno dei sacerdoti officianti un sacrificio śrauta era usato per accendere il focolare gārhapatya nell'arena sacrificale. Infine un tizzone ardente preso dal focolare domestico di uno dvija defunto era usato per accendere la pira funebre in caso di decesso di un membro della famiglia.
Occasionali e solo per i re che se li potevano permettere erano i solenni ed elaborati sacrifici vedici detti śrauta che prevedevano la partecipazione di molti sacerdoti addetti alla recitazione di passi dei tre (o quattro Veda) che curavano l'accensione dei fuochi in tre (o quattro) focolari di mattoni di terracotta a gradini, le offerte nei fuochi e ai vari riti. Tra questo tipo di sacrifici si annoverano, il soma-yajṅa, l'aśvamedha-yajṅa e altri. Il focolare di forma circolare detto gārhapatya ossia del sacerdote capofamiglia era situato ad Ovest, rappresentava la terra e una volta acceso era usato per accendere gli altri fuochi. Il focolare di forma quadrata detto āhavanīya ossia delle sacre offerte alle divinità era situato ad Est e rappresentava il cielo. Il focolare di forma semicircolare detto dakṣiṇa-agni ossia della direzione Sud era situato a Sud, era dedicato alle

offerte ai demoni e alle forze negative e rappresentava la regione di mezzo o l'atmosfera. Tra i tre fuochi era collocato il vero e proprio altare (vedi), una piattaforma rialzata a forma di clessidra. Tutti i benefici prodotti da questo tipo di yajṅa ricchezze, progenie o i mondi celesti nella vita successiva andavano allo sponsor del sacrificio (yajamāna), in cambio i sacerdoti che avevano celebrato il sacrificio ricevevano da lui generosi doni (dakṣiṇā).

Lo yajamāna doveva necessariamente essere uno dvija sposato e aver stabilito il focolare domestico (gārhapatya) nella propria casa e affidato alla cura della moglie che in esso cuoceva il cibo per la famiglia e attraverso di esso ne offriva una piccola porzione alle divinità celesti. Cuocere il cibo era perciò un atto sacro come un sacrificio e la cucina doveva essere la parte più pura della casa, una estensione dell'arena sacrificale. Cucinare e offrire il cibo al fuoco era l'unico sacrificio che spettava alla moglie. Il calore del fuoco purifica il cibo come la serie dei samskāra 'cuoce' e purifica la persona rendendolo dvija. Nella Śatapatha-brāhmaṇa 3.8.3.7 è detto: "Ciò che è cotto appartiene alle divinità ..."[47]

La nascita di un figlio è un evento impuro che contamina tutta la famiglia dello dvija ma maggiormente e più a lungo la madre. La morte di un famigliare di uno dvija invece è un evento che contamina ugualmente tutta la famiglia ma per un periodo più lungo passando dai brāhmaṇa, agli kśatriya, ai vaiśya fino agli śūdra. Gli intoccabili a-varṇa sono già indelebilmente impuri, nulla li può ulteriormente contaminare. Per tradizione la levatrice (grāhikā o sāvikā) che assiste al parto delle donne dvija anche delle brāhmaṇī e che taglia il cordone ombelicale, è una intoccabile (doṃbī). Come i medici che hanno a che fare con le malattie, le ferite e il sangue così le levatrici non godevano di una buona reputazione ma il loro servizio era ben ricompensato. Similmente, nel rito funebre di un brāhmaṇa, è a un intoccabile doṃ addetto alla cremazione che spetta il compito di accendere la pira funebre e di curarla. Malgrado il vitale e necessario compito affidato alla doṃbī nel parto e al doṃ nel rito funebre degli dvija, i loro figli nascevano senza riti purificatori e dovevano seppellire i loro morti anziché cremarli.

Le Devī combinano aspetti benigni e materni di fertilità, sensualità e vitalità con aspetti maligni di impurità, distruttività e mortalità. Non c'è una Devī che sia totalmente e costantemente benigna ma neanche che sia totalmente e costantemente maligna. Lakṣmī potrebbe sembrare totalmente benigna ma il gufo (ulūka) che gli serve da veicolo (vāhana) sono anche i messaggeri di Nirṛti o Alakṣmī e annunciano eventi infausti. Nel Paṅcatantra Kākolūkīya 34-35 un corvo che si oppone all'elezione del gufo Arimardana a re degli animali definisce i gufi ciechi di giorno (divā-andha), dal becco ritorto (vakra-nāsa), strabica (sujihma-akṣa), crudele (krūra), brutta (apriya-darśana), ecc.

47 Śatapatha-brāhmaṇa 3.8.3.7 taddhi devānāṃ yacūtam ...

In alcuni miti puranici è detto che Kālī e Gaṅgā sono sorelle ma Gaṅgā libera gli uomini rimuovendo i peccati di chi si bagna in essa compresi i cadaveri prima della cremazione (o chi vi commette suicidio), mentre Kālī libera i demoni e i peccatori uccidendoli. La stessa Gaṅgā che come una Devī maligna nella annuale e incontrollabile piena monsonica, uccide o affama molti uomini allagando i villaggi e i campi, è anche benigna poiché quando si ritira lascia il limo che fertilizza i campi. In Bengala Manasā Devī la divinità dei serpenti è adorata il quinto giorno (kṛṣṇa-paṅcamī) dei due mesi della stagione delle piogge (varṣā) con l'offerta di un capretto. E' anche chiamata Kānī (in bengali cieca) perché può nuocere anche ai suoi devoti. Altrimenti la tradizione popolare le attribuisce un occhio maligno capace di uccidere con uno sguardo e perciò è chiamata Krūra-akṣā (dallo sguardo crudele) e un occhio benigno capace di guarire dai morsi di serpenti e perciò è chiamata Amṛta-akṣā (dallo sguardo immortale, divino).
Nel tempio di Kāmākhyā a Guwahati (Assam) il giorno di karka-saṅkrānti che segna l'entrata del Sole nel segno del cancro (Luglio-Agosto), circa un mese dopo ambuvācī, si celebra il festival manasā-pūjā in onore di Manasā Devī, la divinità dei serpenti. Il festival dura tre giorni e comprende la spettacolare danza tradizionale di un gruppo da nove a quindici intoccabili detti deodhanī che posseduti da Manasā Devī o da Kālī-Kāmākhyā al ritmo dei tamburi danzano incontrollatamente roteando le loro scimitarre e nel climax della possessione estatica strappano a morsi la testa di galli e piccioni sacrificali o come Kālī bevono il sangue che sgorga dal collo dei capretti decapitati e a lei offerti in sacrificio.
Tradizionalmente il mestiere dell'attore, del cantante, del musicista e del danzatore era riservato agli intoccabili o ai figli delle prostitute e perciò non godeva di rispettabilità. Poiché per cantare e danzare le mogli degli attori si mostravano liberamente in pubblico praticamente erano considerate donne senza imbarazzo (lajjā) o prostitute. Si suppone che le mogli caste e le ragazze illibate si imbarazzano anche solo ad essere guardate accidentalmente dagli uomini che dire se si esibiscono su un palco. Nei testi sanskriti spesso gli attori sono anche definiti jāyā-jīva, mantenuti dalla moglie. In genere gli attori appartengono al varṇa degli śūdra ma quelli che si esibiscono nei templi in occasione dei festival di Devī interpretando il ruolo di Devī e del demone che la oltraggia sono intoccabili poiché grazie alla loro inerente impurità sono più facilmente soggetti alla possessione divina e demoniaca. In tali occasioni Devī si manifesta autonomamente nell'attore che la personifica che cade in trance e il tutto avviene senza l'intervento dei brāhmaṇa-sacerdoti che ritualmente la evocano negli attori.
Nel giorno del festival di Bharaṇī che si celebra nel mese di Chaitra (Marzo-Aprile) nel tempio di Kālī-Bhagavatī a Kodungallur (Thrissur, Kerala) è ammessa l'entrata al tempio anche a due attori intoccabili truccati e travestiti da Kālī detti in malayalam velichappadu. I due attori indossano

delle pesanti maschere di Kālī e del demone Dāruka e danzando posseduti al suono di tamburi e buccine mettono in scena il combattimento che termina con la vittoria di Kālī che decapita Dāruka. Il giorno seguente il tempio prima di riprendere il culto regolare deve essere ritualmente purificato dalla contaminazione dovuta all'entrata dei due intoccabili.

In varie località dell'India del Nord-Est nel mese di Āṣāḍha (Giugno-Luglio) si svolgono anche alcuni particolari festival dedicati a Śiva o a Dharma, una locale forma sincretica di Buddha, Yama, Viṣṇu, Śiva e Sūrya. Nel corso di questi festival numerosi śūdra e intoccabili posseduti da Śiva o da Dharma diventano temporaneamente fakiri sottoponendosi a delle cruente torture dette gājana-pūjā o caḍak-pūjā (da cakra, cerchio o giostra). Apparentemente immuni al dolore, camminano in trance o posseduti sui carboni ardenti (dhuni-yatra), si feriscono con lame (kātāri), si perforano la lingua con punte (kāṭā) o si fanno appendere a degli uncini attaccati alla schiena sotto pelle con una corda alle braccia di una giostra rotante.

Nell'India del Sud in occasione dei festival dedicati Mariyamman, letteralmente madre mortale, una divinità femminile rurale identificata con Durgā o Kālī, i suoi devoti śūdra e intoccabili si sottopongono ad analoghi tipi di torture cruente. Questa estreme esibizioni di devozione condannate nella Bhagavad-gītā 17.5-6 e proibite alla fine del XIX sec. dagli inglesi, pare stiano tornando in voga. Non solo in India, a causa della diaspora oggi in vari paesi occidentali si possono vedere hindū che celebrano i loro festival nei templi hindū con simili manifestazioni di devozione. Ciò per esempio accade da qualche anno in occasione del festival Tai Puṣam che cade nel mese di Māgha (Gennaio-Febbraio) organizzato dalla locale comunità tamil nel tempio di Murugan (Skanda) che si trova nel quartiere East Ham di Londra.

E' stato osservato che il rapporto degli hindū con Devī riflette in generale il rapporto che essi hanno con le donne, un misto di rispetto e disprezzo, di attrazione e paura. La donna come moglie casta e madre feconda è auspiciosa e degna di rispetto, ma in quanto donna è anche temuta perché è il più forte e pericoloso oggetto dei sensi capace di prosciugare con il sesso l'energia vitale del marito. Allo stesso modo le Devī coniugate sono benigne madri universali, le Devī non coniugate come Durgā sono ambivalenti, sono giovani e attraenti ma sono armate e le Devī irate come Kāli, Cāmuṇḍā e altre, hanno l'aspetto di streghe, sono aggressive e per essere calmate è necessario offrire loro sacrifici cruenti.

Per gli hindū la potente attrazione sessuale che la donna esercita sugli uomini delle donne è pericolosa e distruttiva a meno che non sia domata, riservata al marito e usata per la procreazione. Ciò non impedisce tuttavia che una categorie di donne, le prostitute, siano a disposizione 'per il bene della società' come valvola di sfogo e che gli uomini si dilettino con il kāvya sanskrito ad alto contenuto erotico. I sacramenti (saṃskāra) e le consuetudini famigliari

(kula-dharma) e locali (deśa-dharma), servono a imbrigliare la potenza della moglie dvija e a renderla benigna. Come il tapas degli asceti, la castità della moglie ne incrementa la śakti benigna, sono i suoi voti (vrata) e la sua castità che assicurano la prosperità e la salute del marito e di tutta la famiglia. Il pendente appeso al cordino giallo (tālī) o la collana (maṅgala-sūtra) messa al collo dal marito alla moglie nella cerimonia del matrimonio e tolto solo alla morte del marito, rappresenta il legame che li unisce.

Per la cerimonia del matrimonio la sposa novella indossa il sontuoso sārī rosso, si decora le mani con l'hennè e indossa cintura, bracciali, cavigliere, anelli al naso e alle dita delle mani e dei piedi e si orna la scrinatura dei capelli con la rossa linea di vermiglione (sindūra). Le ragazze nubili e le vedove non possono truccarsi né ornarsi, le prime per modestia perché non hanno ancora un marito per il quale farsi belle e attraenti, le seconde perché non avendo più un marito devono soltanto mortificarsi.

Nell'Anuśāsana-parvan 134.51 Umā dice a Śiva: "Il marito è la divinità delle mogli, il marito è l'amico, il marito è l'obiettivo. (Per la moglie) non c'è obiettivo né divinità come il marito"[48] e nella Manu-smṛti 5.154: "Anche se villano, lascivo o privo di buone qualità, la moglie casta deve sempre adorare il marito come una divinità"[49]. Le ragazze non ancora sposate e le donne già sposate sono incoraggiate a osservare voti (vrata), digiuni (upavāsa), fare doni (dāna) ai brāhmaṇa, ecc. per procurarsi o conservare un buon marito, ricco e dalla lunga vita, per avere una buona e sana progenie, per evitare la sterilità e la vedovanza. Questi vrata sono spesso trasmessi oralmente da madre in figlia di generazione in generazione e comprendono il culto da parte delle ragazze nubili o delle mogli della divinità di famiglia (kula-devatā) o locale del villaggio grāma-devatā).

Tra i vrata il più popolare per le ragazze nubili è l'annuale mahā-śivarātri che festeggia il matrimonio di Śiva e Pārvatī che cade il quattordicesimo giorno della quindicina di Luna calante del mese di Māgha (Febbraio-Marzo). Quel giorno le ragazze nubili in età da marito digiunano e la sera preparano uno śiva-liṅga con argilla raccolta sulle sponde di un lago e lo adorano per tutta la notte offrendo fiori, frutta, foglie di bilva (aegle marmelos), succo del frutto bilva, latte, inni e preghiere. Al mattino versano dell'acqua sullo śiva-liṅga fino a scioglierlo del tutto e dispongono in modo appropriato dei resti del pūjā. Infine, dopo un bagno purificatore rompono il digiuno bevendo del succo del frutto bilva. Ogni mese le ragazze devono osservare allo stesso modo lo śivarātri-vrata mensile che cade nel quattordicesimo giorno della quindicina di Luna calante. Oltre a ciò ogni lunedì le ragazze nubili vestite di bianco si recano al tempio di Śiva per offrire allo

48 Mahābhārata Anuśāsana-parvan 134.51: patir hi devo nārīṇāṃ patir bandhuḥ patir gatiḥ patyā samā gatir nāsti daivataṃ vā yathā patiḥ.

49 Manu-smṛti 5.154: viśilaḥ kāma-vṛtto vā guṇair vā parivarjitaḥ, upacāryaḥ strīyā sādhvyā satataṃ devavat patiḥ. Un verso simile è presente nel Kāma-sūtra 4.1.1.

śiva-liṅga acqua, latte, yoghurt, ecc. Il karva chauth vrata è eseguito dalle mogli per la salute e longevità del marito il quarto giorno della quindicina di Luna calante (caturdaśī-kṛṣṇa-pakṣa) del mese di Kārtika (Ottobre-Novembre). Le mogli si alzano prima dell'alba, fanno il bagno, offrono preghiere a Śiva e Pārvatī e digiunano tutto il giorno fino a sera quando si vestono come spose e adorano Pārvatī singolarmente o in gruppo bagnando la sua immagine sacra con l'acqua versata dal becco di un vaso di coccio (karva). A sera al sorgere della Luna interrompono il digiuno con una cena sontuosa che in precedenza hanno preparato.

Le ragazze appartenenti a famiglie vaiṣṇava per ottenere un buon marito recitano in giorni particolari osservando un regime ascetico il noto Rāmarakṣa-stotra attribuito a Viśvamitra ṛṣi. Per quanto riguarda le spose novelle, alla suocera spetta il compito di insegnare loro come eseguire ogni giovedì il lakṣmī-vrata in onore di Lakṣmī. In quel giorno a digiuno la moglie fedele fa un bagno completo, indossa abiti puliti, invoca Lakṣmī in un vaso colmo d'acqua coperto con foglie di mango e lo adora offrendo fiori, foglie di bilva (aegle marmelos), noci di betel (areca catechu), una lampada, frutta e dolci. Oltre a ciò una volta all'anno la donna sposata deve eseguire il vaṭapūrṇimā-vrata in onore di Sāvitrī che cade il giorno di Luna piena del mese di Jyeṣṭha (Maggio-Giugno) legando al tronco di un albero baniano (vaṭa) che in genere si trovano nel cortile di un tempio, un nastro colorato proponedosi di osservare un vrata segreto.

Nei templi dell'India del Sud si può spesso osservare un baniano carico di nastrini colorati o di bamboline se il desiderio da soddisfare è il generare un figlio. Alle donne sposate è affidata la cura dell'arbusto di tulasī (ocimum sanctum) che non manca mai nel cortile delle case degli dvija e la celebrazione del matrimonio di Tulasī Devī con Viṣṇu che cade nel giorno di Luna piena del mese di Mārgaśīrṣa (Novembre-Dicembre).

Nel Mahābhārata Vana-parvan è contenuto il Pativratamāhātmya-parvan, un particolare parvan che celebra le mogli caste e dove è narrata la storia di Sāvitrī e Satyavān ripresa nel Mārkannḍeya-purāṇa cap. 16 e opere kāvya più tarde. Sāvitrī, la cui castità viene testata da Yama il dio della morte, riesce a riportare in vita il marito Satyavān. La moglie casta non si rivolge mai al marito famigliarmente con il 'tu', non ne pronuncia mai il nome in pubblico perché irrispettoso. Malgrado il vincolo matrimoniale qualsiasi atteggiamento affettivo esresso in pubblico o anche di fronte ai famigliari tra marito e moglie sarebbe considerata volgare.

La vedova era malvista perché ritenuta responsabile della morte del marito; evidentemente non gli era stata del tutto fedele o non aveva appropriatamente osservato i voti per garantirgli salute e longevità. Trasferindosi a vivere nella famiglia allargata del marito spesso era la suocera e le altre donne della famiglia del marito che trattavano peggio la sposa novella. Poco meno difficile della condizione della vedova era la condizione della moglie sterile o che aveva generato solo figlie

femmine. La vedova che a imitazione di Satī Devī si immolava nella pira funebre del marito, diventava anch'essa una benigna Satī protrettrice della famiglia e del villaggio e esempio per tutte le donne. Il satī era considerato la prova tangibile della devozione della moglie al marito, era incoraggiato alle giovani vedove di varṇa kṣatriya ma non era permesso alla brāhmaṇī, né proibito alla vedova mestruata fino al termine del periodo di contaminazione e alla vedova incinta o con figli piccoli per continuare a prendersene cura.

Come nella cerimonia del matrimonio, la vedova obbligata o rassegnata al satī era truccata, ornata, vestita con un sārī rosso e festosamente accompagnata dai famigliari e dalla gente del villaggio alla pira funebre preparata per il marito. Nei reseconti di viaggio nell'India dei Moghul di F. Bernier (1620-1688) e nei rapporti degli inglesi più tardi appare che più che di immolazione volontaria della vedova, i famigliari del marito defunto per appropriarsi dell'eredità drogassero le vedove per condurle alla pira funebre del marito e ne impedivano la discesa una volta accesa. Comune in molte altre culture e società del passato l'immolazione delle vedove indiane è menzionata dallo storico Aristobulo di Cassandrea IV sec. a.C. al seguito di Alessandro Magno e da Marco Polo (1254-1324) ne "Il Milione". Nelle fonti sanscrite il satī è ingiunto alle vedove nella Parāśara-smṛti 4.29-31 e nella Viṣṇu-smṛti 20.39 e 25.14; è esaltato da Kṛṣṇa nel Garuḍa-purāṇa Preta-khaṇḍa 4.89-100 e menzionato anche dal buddhista Aśvaghoṣa (II sec. d.C.) nel Sundarananda 8.42. Il satī è invece respinto da Bāṇabhaṭṭa (VII sec.) nel poema Kādambarī Pūrva-bhāga 177 e da Medhātithi (X sec.) nel commento alla Manu-smṛti 5.155-157. In una iscrizione datata 510 d.C. che si trova in una colonna eretta dal re Śrīdhara Varma (III sec. d.C.) a Eran (Sagar, Madhya Pradesh) è commemorato il più antico caso certo di satī ad oggi scoperto.

Oltre alla storia di Sāvitrī e Satyavan nel Mahābhārata, nel Rāmāyaṇa e nei purāṇa si trovano numerose altre storie di mogli divenute potenti grazie alla loro castità e devozione al marito (pati-vrata). Nello Strī-parvan del Mahābhārata è contenuto la sezione Strīvilāpa-parvan (cap. 16-28) che narra dl lamento delle donne sui famigliari morti nel corso della battaglia di Kurukṣetra, Gāndhārī l'anziana moglie del cieco Dhṛitarāṣṭra, che per tutta la vita aveva tenuto sugli occhi una benda per non sentirsi superiore al marito, si scopre la benda e con lo sguardo abbassato incenerisce l'alluce del paṇḍava Yudhiṣṭhira e maledice Kṛṣṇa per non aver impedito la guerra che ha causato la morte dei suoi cento figli.

Nel Rāmāyaṇa è narrata la storia di Sītā moglie di Rāma che per provare la sua purezza dovette affrontare l'ordalia del fuoco (agni-parīkṣa) che in pratica è un satī. La storia del demone Jalandhara e della sua casta moglie Vṛndā narrata nello Śiva-purāṇa Rudra-saṃhitā Yuddha-khaṇḍa cap. 13-26 e nel Padma-purāṇa 6 cap. 14-23 illustra quanto la castità della moglie giovi al marito. Jalandhara, un figlio di Śiva nato dal suo terzo occhio, diventa il re dei demoni e sconfigge

tutti gli dei celesti. Gli dei celesti allora chiedono aiuto a Śiva ma egli per quanto tenti non riesce a uccidere il potente Jalandhara. Allora interviene Viṣṇu in soccorso di Śiva assumendo la forma fisica di Jalandhara per ingannare Vṛndā e violarne la castità. Quando Vṛndā si rende conto dell'inganno maledice Viṣṇu ed esegue il satī. Jalandhara ne è incollerito ma a causa della violazione della moglie perde tutte la sue forze e viene facilmente ucciso da Śiva.

Nel Mārkaṇḍeya-purāṇa cap. 16 è narrata la storia della casta moglie di un brāhmaṇa lebbroso maledetto dal ṛṣi Māṇḍavya a perire all'alba la cui vita è salvata dalla moglie bloccando il sorgere del Sole. Nel poema tamil Cilappadikaram, la casta Kannaki con uno sguardo incenerisce la città di Madurai perché il re locale ha ingiustamente condannato a morte il marito Kovalam benché quest'ultimo l'avesse abbandonata per la prostituta Matavi. Nel tamil Thirumantiram è narrato che per testare la castità di Anasūyā moglie del ṛṣi Atri, Brahmā, Viṣṇu e Śiva si presentano a lei nei panni di brāhmaṇa asceti quando il marito è assente e le chiedono il nirvāṇa-bhikṣā un tipo di ospitalità che prevede che la moglie riceva gli ospiti e li rifocili senza vestiti addosso. Anasūya acconsente ma grazie al suo potere ascetico muta le tre divinità in tre innocenti bambini conservando così la sua castità e l'onore del marito.

L'ospitalità è un sacro dovere del capofamiglia o in sua assenza della moglie, l'ospite inatteso è tradizionalmente considerato una divinità (atithi-devo'bhava). Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan cap. 2 è narrato che mentre il marito Sudarśana è assente la moglie Oghavatī riceve un brāhmaṇa che in realtà e Dharma. Il brāhmaṇa non si accontenta di acqua e cibo e insiste perché Oghavatī si conceda ed ella per aderire al principio dell'ospitalità acconsente. Quando Sudarśana ritorna a casa e Oghavatī gli rivela quanto è successo è contento dell'ospitalità offerta al brāhmaṇa dalla moglie. Quindi Dharma si rivela e premia ambedue marito e moglie.

VIII

Grazie al rito di consacrazione o installazione dell'immagine sacra della divinità (prāṇa-pratiṣṭhā), la divinità è ritualmente invitata dai sacerdoti con gli appropriati mantra a risiedere permanentemente o temporaneamente nell'immagine sacra costituita di pietra, metallo, ecc. detta arca-vigraha, mūrti, prati-bimba, pratimā, ecc. Mitramiśra (XVII sec.) nel manuale di culto Pūjā-prakāśa nella sezione che riguarda Devī descrive il culto offerto alla sua immagine sacra, in un tridente (triśula, in una bambina (kumārī) e in una donna sposata e madre (mātṛkā). Devī può anche essere installata in un vaso colmo d'acqua (pūrṇa-ghaṭa o kumbha), in una sciabola (khaḍga), in una fiamma (jvālā), in una bambina (kanyā o kumārī) e nel corso di riti tantrici sinistri e trasgressivi anche in una donna śūdranī o intoccabile o nel cadavere (śāva) di un uomo. Si ritiene che in tutti gli esseri viventi in quanto viventi è presente un frammento della śakti di Devī, ma che le donne posseggono naturalmente otto volte più śakti degli uomini che si esprime finché giovani, feconde e attraenti nella loro capacità procreativa, nella carica erotica e maggiore propensità al piacere.

Le mogli caste accumulano la loro śakti grazie all'osservanza di voti (vrata) per il benessere del marito. Gli uomini accumulano la loro śakti nella forma del calore interno (tapas) praticando le ascesi in particolare con la continenza sessuale e la disperdono nei rapporti sessuali sia procreativi se indotti dal desiderio di procreare (prajā-kāma) o ricreativi se indotti dalla lussuria (kāma).

Le dottrine yoga-tantriche dell'ascesa della kuṇḍalinī-śakti lungo la colonna vertebrale assomigliano alle ben più antiche dottrine platoniche. In sintesi, Platone (IV sec. a.C.) nel Timeo sostiene che l'anima aspira naturalmente alla conoscenza, alla libertà e all'immortalità attraverso il ricongiungimento con il tutto, il divino o anima suprema. Questa aspirazione nei filosofi assume la forma più alta e pura dell'eros che è il filosofeggiare mentre nelle persone materialiste e grossolane assume la forma inferiore del desiderio dell'unione sessuale e della procreazione. L'anima risiede in forma fluida nel cervello che è connesso al cuore e all'organo sessuale attraverso un condotto che passa attraverso la colonna vertebrale. Nel corso di un rapporto sessuale un po' di anima nella forma dello sperma scende dal cranio ed è in grado di fecondare una donna.

Il calore dell'ascesi (tapas) e della lussuria (kāma) sono ambedue espressioni della vita e dell'energia che permette la procreazione, il piacere e ogni umana attività. La differenza tra un corpo vivente e un cadavere è immediatamente segnalato dal raffreddamento e dall'immobilità. L'attività sessuale agisce diversamente nell'uomo e nella donna. Per l'uomo è un dispendio di

energia che lo raffredda e indebolisce mentre per la donna è un tonico che riscalda e fortifica.
Nello Yoga-sūtra 2.38 è detto: "La continenza sessuale genera il vigore"[50]. Negli yogin asceti il calore del tapas è potenza (śakti) che si manifesta nella buona salute, nella longevità, nella memoria, nell'intelligenza, nell'acquisizione dei poteri mistici (siddhi) e nel lustro corporeo. Il lustro corporeo è graficamente raffigurato dall'alone luminoso che circonda tutto il corpo (prabhāvalī) o dall'aureola (śiraś-cakra, tejas-maṇḍala) che circonda il capo degli yogin asceti e dei santi di ogni tempo e di vari luoghi e religioni. Di nuovo nello Yoga-sūtra 3.47 è detto che o yogin ottiene bellezza (rūpa), grazia (lāvaṇya), forza (bala) e una dotazione corporea adamantina (vajra).
Anche secondo il medico greco Galeno (II sec. d.C.) l'invecchiamento e la morte erano processi di raffreddamento ed essiccamento del corpo. Egli riteneva che gli uomini fossero attivi, caldi e forti e che le donne fossero passive, fredde e deboli per via delle mestruazioni e che si fortificassero sottraendo energia all'uomo attraverso i rapporti sessuali. Similmente in India si riteneva che l'astinanza sessuale fosse nociva per le donne. Nella Cāṇakya-niti 4.17 è detto che l'asssenza di rapporti sessuali le fa invecchiare precocemente (... amaithunaṃ jarā strīṇāṃ ...) L'energia acquisita dalle donne tramite i rapporti sessuali era considerata positiva solo in caso di rapporti sessuali leciti di mogli caste con i loro mariti e non solamente a scopo procreativo. Invece le donne promiscue attraverso i rapporti sessuali illeciti avrebbero acquisito soltanto energia negativa e incontrollabile.
Nei dharma-śāstra la via della rinuncia non è mai consigliata alle donne a causa della loro debolezza fisica, della loro presunta maggior propensità al piacere e al vizio, del loro periodico stato di contaminazione e dei pericoli alle quali la vita indipendente, solitaria e pellegrina dell'asceta le avrebbe esposto. Nell'ottica maschile le donne personificano il nemico (ari), l'illusione (māyā) che trattiene l'uomo nel cerchio del samsāra. Esse sono l'oggetto della rinuncia da parte dell'uomo mentre l'uomo non è il loro nemico, né è il loro oggetto di rinuncia. Nell'Artha-śāstra 2.1.29 è detto che il marito o il padre che induce la moglie o la figlia a diventare monaca o asceta itinerante (... striyaṃ ca pravrājayataḥ) deve essere punito dal re con il pagamento di una multa.
Pare che il Buddha finì per accettare le donne nell'ordine monastico senza entusiasmo e dopo le pressanti richieste del discepolo Nanda ma imponendo loro una disciplina più rigida di quella dei monaci. La situazione delle monache jaina in particolare le aderenti alla tradizione śvetāmbara è un po' migliore, era ritenuto che anch'esse potevano al pari dei monaci rinunciare e giungere alla liberazione diventando jīna. Di fatto dall'antichità fino ad oggi nella tradizione jaina śvetāmbara

50 Yoga-sūtra 2.38: brahmacarya-pratiṣṭhāyām vīrya-lābhaḥ.

le monache sono sempre state più numerose dei monaci contrariamente a quanto accade nelle tradizioni diambara dove le monache sono del tutto assenti. Lo Śvetāmbara Śākaṭāyana (IX sec.) nello Strīnirvāṇa-prakaraṇa polemizza vivacemente con i digambara sulla possibilità delle donne di diventare jīna.

Bisognerà attendere lo scorso secolo perché con fatica anche nelle tradizioni hindū nascano delle istituzioni monastiche femminili affiliate spesso a istituzioni monastiche maschili o anche esclusivamente femminili. Non che in antichità non siano esistite le donne ascete hindū ma erano eccezioni erano donne sole, non appartenevano a una istituzione monastica. Un altro tipo di donne ascete erano le consorti rituali di asceti o yogin tantrici śaiva e śākta con i quali si dedicavano ai riti sinistri dette kapālinī, yoginī, dūtī, ecc. di cui si narra nei tantra e in alcune opere kāvya. Il pozzo Rani ki Vav a Patan (Gujarat) e il tempio di Sanderī Mātā a Patan (Gujarat) ambedue risalenti all'XI sec. Sono alcuni dei pochi luoghi dove sono raffigurate delle donne ascete (tāpasī). Sono identificate come ascete poiché hanno i lobi delle orecchie allungate dagli orecchini e portano la lunga pinza (sandaṃśa, hindī chimtā) di metallo usata dai sādhu per governare il fuoco. Sono altresì identificate come ascete śaiva perché portano un rosario di rudrākṣa al collo e sono accompagnate da un cane che è il tradizionale veicolo (vāhana) di Śiva-Bhairava.

Oggi le istituzioni monastiche femminili si stanno moltiplicando e sono sempre più largamente accettate ma non è estinto il sospetto che le monache siano in realtà donne che non desiderano sposarsi, che fuggono da un cattivo marito o vedove che diventano ascete solo per evitare gli stenti e il disprezzo. Per questo motivo in genere sono più rispettate e accettate soltanto le monache che si sforzano di diventare delle figure asessuate rasandosi il capo, ecc., altrimenti sono rispettate le monache che sono riconosciute come manifestazioni dirette o parziali di Devī o sue medium.

In genere il termine sanskrito bhikṣukī (questuante pali bhikkuni) indica la monaca buddhista, il termine kṣapaṇā (coloro che sopprimono i sensi o che castigano il corpo) indica la monaca jaina mentre il termine parivrājikā o pravrājitā (itinerante) indica genericamente la moglie che accompagnana il marito brāhmaṇa in itinere nei tīrtha o nella foresta come è narrato nel Mahābhārata e nei purāṇa fecero Satyavatī, Kuntī, Gāndharī e altre. I termini tāpasī o tāpasvinī indicano e le ragazze nubili in età da marito che eseguono delle ascesi per trovarlo come Pārvatī che divenne moglie di Śiva o Ambā per rinascere uomo e vendicarsi di Bhīṣma.

L'idea del tapas come quella del sacrificio (yajṅā) è fondamentale in tutte le scritture sanskrite dalle śruti alle smṛti. Nel Ṛg-veda 10.190.1 è detto: "L'ordine cosmico (ṛta) e la verità derivano dal tapas"[51]. Nella Manu-smṛti 1.33-41 è detto che Prajāpati (Brahmā) grazie al tapas fu in grado di generare i sette ṛṣi che a loro volta generarono ogni specie di essere vivente. Nei purāṇa sono

51 Ṛg-veda 10.190.1: ṛtaṃ ca satyaṃ cābhīddhāt tapaso'dhy ajāyata, ...

contenute molte storie di saggi veggenti e demoni che grazie al tapas divennero potenti. Viśvāmitra divenne un brāhmaṇa, molti demoni divennero 'quasi' immortali, Pārvatī divenne la moglie di Śiva, ecc. I brāhmaṇa sono soggetti al sattva-guṇa, in loro l'accumulo del tapas produce l'acume intellettuale (medhā), la memoria (smṛti) e non ultimo il potere di lanciare e ritirare benedizioni (vara, āśis) e maledizioni (śāpa). Grazie al tapas, nella funzione di sacerdoti che officiavano i sacrifici vedici (yajṅa), i brāhmaṇa erano in grado di assorbire e debellare l'impurità della coppia di sponsor (yajamāna) del sacrificio vedico con il bagno lustrale (abhiṣeka) che ne segnava la consacrazione (vaidika-dīkṣā). Grazie al tapas i brāhmaṇa che officiavano i sacramenti domestici (saṃskāra) erano in grado di assorbire l'impurità del ragazzo a cui amministravano il sacramento, purificandolo ulteriormente di sacramento in sacramento.
I brāhmaṇa accettando i doni di un donatore erano anche in grado di assorbire le impurità del donatore trasmesse con il dono. Idealmente, non potendo dedicarsi ad attività economiche o produttive autonome e non potendo porsi al servizio di nessuno e accettare un salario l'accettare doni era il loro mezzo di sussistenza brāhmaṇa. Tuttavia nella Manu-smṛti 4.190-191 il legislatore dice che il brāhmaṇa ignorante (avidvas) e non ascetico (atapas) che con leggerezza accetta anche piccoli doni si degrada come una barca di pietra affonda nell'acqua. Come il brāhmaṇa che ha accunulato tapas anche il guru tantrico grazie alla stessa śakti è capace di assorbire l'impurità del discepolo all'iniziazione (dīkṣā) e lo yogin tantrico guaritore (ojhā) è in grado di guarire le malattie, di esorcizzare i posseduti dagli spiriti maligni, di benedire con progenie, ecc.
Gli kṣatriya sono soggetti al rajo-guṇa, i loro il tapas produce la virilità (vīrya), la determinazione (dhṛti) e l'eroismo in battaglia (śaurya). Anch'essi possono accumulare il tapas tramite la continenza come i brāhmaṇa, ma normalmente lo accumulano tramite l'addestramento alla guerra, la caccia e il consumo di carne e di bevande alcoliche, attività e sostanze tabù per i brāhmaṇa. Bhīṣma, il vecchio e invincibile guerriero kṣatriya eroe del Mahābhārata era uno degli ūrdhva-retas ossia yogin capaci di innalzare e conservare lo sperma nel capo e divenne tale grazie a un rigido voto di celibato (brahmacarya).
Dell'effetto della conservazione o ascesa dello sperma attraverso la spina dorsale fino al cervello si parla nel Mahābhārata Aśvamedika-parvan 17.35, nella Maitrī-upaniṣad 2.3, nell'Haṭhayoga-pradīpikā 3.88-89, nei testi dei nāth e degli haṭha-yogin. L'urdhva-retas originale è Śiva lo yogin itifallico (urdhva-liṅga) rappresentato nel liṅga. Tra gli altri si annoverano lo śaiva Lakulīśa considerato manifestazione di Śiva e la potente scimmia Hanumān devota di Rāma. Nell'India del Nord i lottatori (malla) sono in genere devoti al culto di Hanumān. Ancor oggi si allenano nelle arti marziali nelle palestre (ākhāra), aderiscono a un regime sessuale controllato e a una dieta vegetariana e sattvika che prevede grandi quantità di latte, mandorle e burro chiarificato, cibi

nutrienti e che produdono stamina, ma sattvici e 'freddi' ossia non eccitanti.
La definizione dei cibi sattvici e rajasici data da Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 17.8-10 rispecchia la dieta ideale dei brāhmaṇa e adottata anche dai vaiṣṇava di ogni varṇa. Benché in antichità la dieta dei brāhmaṇa non fosse vegetariana, per effetto dell'influenza buddhista e jaina divenne vegetariana e composta preferibilmente da cibi 'freddi' e 'bianchi' come latte, yoghurt, burro chiarificato, zucchero, riso e legumi, in particolare la varietà di lenticchia decorticata detta urad dāl. Questi alimenti sono ritenuti salubri, nutrienti e in grado di produrre un 'buon' sperma adatto a procreare un figlio maschio o ad essere elevato nel capo e conservato nella forma della materia grigia. Si riteneva che la frittura nel burro chiarificato purificasse il cibo perciò i brāhmaṇa preferiscono il cibo fritto piuttosto che quello cotto in acqua più suscettibile alle contaminazioni. Anche la dieta ideale degli haṭha yogin riportata nell'Haṭhayoga-pradīpikā 1.62-63 e nella Gheraṇḍa-saṃhitā 5.17-30 è sattvica.
Per indebolire gli stimoli dei sensi gli yogin si sottopongono a digiuni o a regimi alimentari selettivi ossia limitati all'assunzione di uno o pochi tipi di alimenti sattvici in quantità limitata e una sola volta al giorno. Un detto hindī recita che lo yogin assume così poco cibo da defecare una volta ogni due giorni, mentre la persona comune o il gaudente (bhogin) defeca una volta al giorno e il malato (rogin) defeca più volte al giorno. Secondariamente il digiuno rallenta il metabolismo, limita il bisogno di dormire, la secrezione e l'escrezione dei rifiuti organici dal corpo. Nella Śvetāśvatara-upaniṣad 2.12-13 è detto: "... non vi è più malattia, né invecchiamento, né morte per colui che ha ottenuto un corpo forgiato dal fuoco (ascetico) dello yoga. (I saggi) dicono che la prima manifestazione dello yoga è la leggerezza, (seguono) la salute, l'assenza di desideri, la carnagione luminosa, la voce piacevole, l'odore gradevole e la scarsità di escrezione di urina e feci"[52].
In base alli proibizioni contenute nella Manu-smṛti 5.5 e altri dharma-śāstra gli dvija devono evitavare i funghi perché muffe e l'aglio e le cipolle perché troppo 'caldi' ossia stimolanti e per via del forte odore che danno al sudore. I brāhmaṇa capifamiglia evitano anche i tuberi e le radici perché cresciuti sottoterra non maturati dal Sole, perché alimenti poveri e adatti agli asceti, alle vedove e alle donne in stato di contaminazione mestruale per 'raffreddarle'. La dieta degli kṣatriya invece include anche i cibi 'caldi' che producono un sperma abbondante e adatto al piacere sessuale oltre che alla procreazione come il pesce, le carni degli animali erbivori selvatici e allevati e gli uccelli. Includeva inoltre gli stimolanti come le bevande alcoliche che danno trasporto. Dalla dieta degli kṣatriya erano esclusi gli animali domestici utili o da compagnia e gli

52 Śvetāśvatara-upaniṣad 2.12-13: ... na tasya rogo na jāra na mṛtyuḥ prāptasya yoga-agnimayaṃ śariram. laghutvam ārogya alolupatvaṃ varṇa-prasādaṃ svara-auṣṭhavaṃ ca, gandhaḥ śubho mūtra-puriṣam alpaṃ yoga-pravṛttiṃ prathamāṃ vadanti.

animali carnivori perché in base alla Manu-smṛti 5.29-30 i vegetali sono il cibo degli animali senza zanne che a loro volta sono il cibo degli animali con le zanne.

Secondo la Caraka-saṃhitā Śarīra-sthāna 3.6-7, l'Aṣṭāṅga-hṛdaya Śarira-sthāna 1.52-53, il Mahābhārata Śānti-parvan 293.16-17, il Kāma-sūtra 2.1.18, lo Śāradā-tilaka 1.47 e altri testi, dallo sperma del padre derivano le parti bianche del corpo del nascituro: il midollo, il cervello, le ossa, i denti, le unghie, i tendini e i capelli, mentre dal sangue mestruale della madre, ignorando l'esistenza e la funzione degli ovuli femminili, derivano le parti rosse: il sangue, la carne, la pelle, il grasso, gli organi interni, il cuore e le emozioni. Poiché lo sperma maschile si forma dal midollo osseo le ossa dell'uomo sono dense, pesanti e bianche mentre le ossa della donna sono più leggere, fragili e brune. Solo Vātsyāyana nel Kāma-sutra 2 cap. 1 osserva che le donne nel corso del rapporto sessuale eiaculano dei fluidi e riporta l'opinione di Bābhravya secondo il quale senza questo loro tipo di apporto non si può verificare il concepimento (garbha-saṃbhava).

Le sofferenze patite dal feto nel grembo materno e il trauma della nascita che causa l'oblio delle vite precedenti sono vividamente descritte nel Mahabharata Śānti-parvan 206.7, nella Garbha-upaniṣad, nel Mārkaṇḍeya-purāṇa 10.1-7 e 11.1-21, nel Viṣṇu-purāṇa 6.5.9-35, nello Śiva-purāṇa Umā-saṃhitā cap. 22 nel Bhāgavata-purāṇa 3 cap. 31-23 e nella Śiva-gītā cap. 8. In ambito mahāyāna le stesse sofferenze sono descritte nel Garbhāvakrānti-sūtra.

Nella Manu-smṛti 3.48 è detto che i rapporti sessuali nei giorni fertili e pari delle due quindicine del mese lunare conducono al concepimento di figli maschi, mentre i giorni dispari conduconoi al concepimento di femmine. Nella Caraka-saṃhitā Śārira-sthāna 2.12-21, nella Manu-smṛti 3.49, nella Bṛhat-saṃhitā 76.1, nel Mātṛkābheda-tantra 2.13-14 e altri testi è detto che se nel corso del rapporto sessuale il sangue femminile (śoṇita o rakta) eccede lo sperma maschile, nascerà una bambina, se lo sperma maschile (śukra) eccede il sangue femminile nascerà un maschio, che se lo sperma e il sangue si equivalgono nascerà un eunuco (klīva o apuṃs) o due gemelli e che non ci sarà alcun concepimento se ambedue lo sperma e il sangue femminile sono scarsi o deboli.

Ci sono altri modi con i quali gli uomini disperdono il loro tapas oltre ai rapporti sessuali. Nella Manu-smṛti 4.43-44 il legislatore dice che il brāhmaṇa: "Non deve mangiare con sua moglie, guardarla mentre mangia, è sessualmente eccitata, sbadiglia o è comodamente seduta. Un brāhmaṇa che desidera conservare la propria energia non deve guardare (sua moglie) mentre si applica il collirio agli occhi, olio sul corpo o è in travaglio"[53]. In accordo alla Manu-smṛti 3.50 il marito che ha rapporti sessuali solo con la propria moglie e solo nei giorni ammessi e per procreare è un brahmacarin. In hindī si suole dire: ek nārī, brahmacārin.

53 Manu-smṛti 4.43-44: na-aśnīyād bhāryayā sārdhaṃ naināṃ, īkṣata ca-aśnatīṃ, kṣuvatīṃ jṛmbhamānāṃ vā cāsīnāṃ yathāsukham. nāñjayantīṃ svake netre na cābhyaktām anāvṛtām, na paśyet prasavantīṃ ca tejas kāmo dvija-uttamaḥ,

Il ciuffo di capelli raccolti sul capo (usniṣa) del Buddha, di Śiva e dei ṛṣi vedici come si vede nelle loro raffigurazioni, il codino legato (śikhā) che i brāhmaṇa capifamiglia lasciano crescere sul capo rasato in corrispondenza della fontanella cranica o sutura saggitale (brahma-randhra) e le ciocche dei capelli (jaṭā-keśa) incolti o impastate di cenere del fuoco sacro portate ancor oggi dai sādhu e dai bābā erano ritenuti accumulatori del tapas o calore ascetico mentre i lunghi capelli ben curati e legati degli uomini e sopratutto delle donne erano ritenuti accumulatori del kāma.
In generale gli asceti dai capelli incolti sono yogin appartenenti a tradizioni hindū eterodosse e il loro modello è Śiva. Il celibato degli yogin è finalizzato all'acquisizione di tapas, energia e salute da impiegare per altri scopi. I monaci buddhisti e i saṃnyāsin della tradizione di Śaṇkara appartengono a tradizioni ortodosse istituzionalizzate e autorevoli. I saṃnyāsin come i monaci buddhisti sono rasati e vestono di ocra e anche per questo, oltre alle somiglianze filosofiche, sono accusati dai vaiṣṇava d'essere in realtà dei cripto buddhisti. Il celibato dei monaci e delle monache buddhiste delle tradizioni theravāda e in parte anche dei saṃnyāsin, è assoluto e non ha secondi fini, in particolare i monaci e le monache buddhiste mirano anche esteriormente ad annullare i tratti del loro sesso.
Nota è la cura con cui le donne indiane si prendono cura dei loro capelli spesso lavati e sempre pettinati, oliati, profumati e ornati con fiori. Le ragazze nubili portano le trecce le donne sposate li portano divisi nella scrinatura e legati. Le donne sciolgono i capelli nel periodico stato di contaminazione mestruale e nello stato di lutto.
Il codino di capelli legato sulla sommità del capo dei brāhmaṇa indica la loro adesione a un regime sessuale disciplinato. Alle vedove era imposta l'umiliante tonsura del capo che rende asessuati come neonati come usano i monaci buddhisti. I saṃnyāsin dāsanāmin per prepararsi ad entrare nell'ordine del saṃnyāsa si rasano il capo e la barba e poi nel corso della cerimonia si denudano del tutto dei loro vestiti bianchi e si rivestono di ocra e perciò sono chiamati coloro che assumono l'aspetto di neonati (jāta-rūpa-dharin). Similmente anche gli asceti śaiva-nāgā per prepararsi all'entrata nell'ordine si rasano il capo, la barba e il corpo e nel corso della cerimonia abbandonano tutti i loro vestiti ma per non indossarne più alcuno. In seguito ambedue i saṃnyāsin dāsanāmin e gli śaiva-nāgā rinnovano la rasatura del capo ad ogni cambio da una delle sei stagioni (ṛtu-vapana) all'altra nel corso dell'anno. Perciò in India la tonsura del capo indica sempre l'osservanza di un regime ascetico.
Dovevano sottoporsi alla rasatura del capo che li fa sembrare bambini il giovane dvija nel sacramento di iniziazione al gāyatrī-mantra e investitura del cordone sacro (upanayana-saṃskāra) e anche alla rasatura della barba il capofamiglia sponsor del sacrificio vedico (yajamāna) per partecipare al sacrificio (vaidika-dīkṣā), il re nel rito di installazione al trono (rāja-

abhiṣeka) e il discepolo nel rito di iniziazione tantrica (tāntrika-dikṣa). I pellegrini hindū uomini e donne che intrapprendono un pellegrinaggio ad uno o più tīrtha fin dalla partenza sono tenuti ad osservare un regime ascetico e una volta giunti a destinazione a rasarsi il capo e a compiere altri riti religiosi. Alcuni importanti templi dell'India del Sud hanno creato un florido commercio dei lunghi capelli offerti dalle donne sposate e dalle ragazze ancora nubili. In caso di lutto famigliare solo i membri maschi della famiglia sono tenuti alla rasatura del capo, mai le donne eccetto le vedove. Nelle tradizioni ascetiche eterodosse dei sādhu e dei bābā la nudità, la lunga barba e i capelli incolti esprimono il distacco dal mondo attraverso il disinteresse per il corpo e il proprio aspetto.

Per la congregazione buddhista l'ascesi (tapas) consiste nella pratica della via mediana o moderata (madhyamā-pratipad) che prevede l'osservanza di cinque precetti morali ed etici (paṅca-śīla): l'astensione dai rapporti sessuali per il piacere, l-astensione dall'uccidere, dal rubare, dal mentire e dal consumo di alcol e di sostanze intossicanti. Oltre a questi precetti i monaci devono osservare altre regole monastiche accessorie tra cui cinque fondamentali: non mangiare dopo il mezzogiorno, non danzare, non cantare e suonare, non ornarsi con ghirlande e fare uso di profumi, non dormire in letti comodi e non accettare in dono oro e argento. La ferma osservanza dei primi cinque precetti morali ed etici permette lo sviluppo delle virtù e conducono il monaco a vedere le cose così come sono in realtà (yathā-bhūta) essenziale prerogativa alla realizzazione della saggezza (prājṅā) che guida al nirvāṇa.

Il tapas è il fondamento del sādhana degli asceti jaina. Nel Tattvārtha-sūtra 9.19-20 è detto che il karman è distrutto dai riti di espiazione (prāyaścitta), dal portare rispetto alle guide spirituali (vinaya), dallo studio (svādhyāya), dalla meditazione (dhyāna), dal digiuno (anaśana), dal dormire da soli (vivikta-śayāsana), dall'ignorare le necessità del corpo (vyutsarga) e dall'infliggergli tormenti (kāya-kleśa) per esempio strappandosi a mano uno per uno tutti i peli del corpo (keśa-luṅcana) che culminano nel totale disinteresse per i bisogni il corpo e nel lasciarsi morire di inedia (saṃthara o sallekhanā).

Si ritiene che le donne disperdano il loro tapas o śakti benigna mancando di pudore e riservatezza (hrī o lajjā) e mostrandosi in pubblico con i capelli sciolti (mukta-keśa). Solo le bambine, le donne intoccabili e le prostitute di basso rango tengono in pubblico i capelli sciolti, altrimenti i capelli sciolti indicano lo stato di contaminazione mestruale, lo stato di lutto o se incolti indicano la possessione degli spiriti maligni che causano disturbi mentali. I capelli incolti di Kālī e delle altre Devī irate concorrono a indicare la loro aggressività e pericolosità.

Ancora oggi nei villaggi le donne generalmente di bassa nascita che manifestano i sintomi della possessione (āveśa) di Devī sono considerate oracoli e guaritrici. Il canto e la danza a un ritmo

musicale ripetitivo e ipnotico servono a queste donne per prepararsi alla possessione divina e ad agire come medium. Una volta possedute, in stato di trance rispondono in modo criptico alle domande dei postulanti su problemi personali e famigliari. Diversamente dalle donne gli uomini frequentemente sono posseduti da Śiva o altre divinità maschili durante orribili e sanguinari rituali ascetici che si svolgono in particolari festival dedicati a queste divinità. Il grado di tolleranza del dolore dimostrato da questi asceti funge da prova dell'autenticità della loro possessione divina.

Donne guru di ieri e di oggi come Śāradā Devī (1853-1920) moglie di Rāmakṛṣṇa (1836-1886), Mirra Alfassa detta la Mère (1878-1973) moglie di Aurobindu (1872-1950), Ānandamayī Mā (1896-1982) e Amṛtānandamayī Mātā (1953-...), ma anche donne potenti come furono la regina Vittoria (1819-1901) e Indira Gandhi (1917-1984) e perfino una capobanda fuorilegge come Phoolan Devī (1963-2001) sono state popolarmente considerate manifestazioni (śaktyāveśa-avatāra) della potenza di Devī o da lei direttamente possedute (āviṣṭa).

Nel caso di possessioni maligne i riti di esorcismo consistono nel far ascoltare alle donne possedute inni religiosi dal ritmo ripetitivo e ipnotico che le inducono alla danza fino all'esaurimento delle forze o peggio l'esorcista nel tentativo di nuocere allo spirito maligno ricorre alle percosse fino a costringerlo all'espulsione con grande strepito dalla bocca delle donne dopo di che le donne ammutoliscono e si quietano.

Dal XVIII sec. in Bengala e a Varanasi (Uttar Pradesh) dalla seconda alla decima notte della quindicina di Luna nuova (sukla-pakṣa) del mese autunnale di Aśvina (Settembre-Ottobre) si celebra con particolare fasto il popolare festival di nava-rātri in onore di Durgā nella forma delle sue spettacolari immagini di paglia e argilla essiccata e dipinta che la rappresentano mentre cavalca il leone e trafigge con il tridente il demone Mahiṣa. Sono le famiglie dei ricchi che a casa loro o le associazioni di quartiere nelle piazze che organizzano la celebrazione del festival. Ognuna delle nove notti del festival è dedicata a una delle nove forme di Durgā dette Nava-durgā o Nava-mātṛkā.

Forse la più antica menzione del grande festival autunnale di nove notti dedicato a Durgā (śarat-kāle mahā-pūjā) si trova nel Devīmāhātmya 12.12. Il festival nava-rātri è più ampiamente descritto nell'Agni-purāṇa 185.3-15, nello Skanda-purāṇa Avantya-khaṇḍa 1.83.39-60 e Kāśī-khaṇḍa cap. 70 e 72, nel Devībhāgavata-purāṇa 3 cap. 26-27 e 5 cap. 34, nel Kālikā-purāṇa cap. 60-61, nel Devī-purāṇa 35.17-33, nel Bṛhaddharma-purāṇa 1.22.17-34 e nel Kulārṇava-tantra 10.20-33. E' inoltre descritto in molti manuali tra cui il Caturvarga-cintāmaṇi Vrata-khaṇḍa cap. 903 di Hemādri (XIII sec.), il Durgābhakti-taraṅgiṇi di Vidyāpati (1375-1450), il Durgāpūjā-tattva di Raghunandana (1520-1575) e altri più recenti. Nella Devī-gītā 8.42 oltre al nava-rātri autunnale è

menzionato un secondo nava-rātri meno popolare da celebrare in primavera nel mese di Caitra (Marzo-Aprile). Secondo altri testi ci sarebbero anche altri due nava-rātri segreti (gupta) da celebrare nel mese di Āṣāḍha (Giugno-Luglio) e nel mese di Pauṣa (Dicembre-Gennaio) dedicati a una forma irata di Durgā e osservati solo dagli śākta dediti a sādhana tantrici sinistri.
A Rāja Kansanārāyaṇa (XVI sec.) di Tahirpur (Sylet, Bangladesh) è attribuita la prima grande celebrazione pubblica del nava-rātri o durgā-pūjā che cade nella quindicina di Luna nuova (sukla-pakṣa) del mese di Aśvina (Settembre-Ottobre) ma fu Kṛṣṇacandra Roy (1710-1783) governatore (zamindar) di Nadiya (Bengala) a rendere il nava-rātri una grandiosa celebrazione pubblica. Verso la fine del XVIII sec. a Guptipura (Nadiya) un gruppo di dodici brāhmaṇa esclusi dal nava-rātri allora celebrato solo dai ricchi e aristocratici bengalesi in privato inaugurò un nuovo festival pubblico dedicato a Durgā detto Jagaddhatrī-pūjā che si celebra negli ultimi cinque giorni del nava-rātri autunnale. L'interpretazione nazionalista del culto delle Devī e del nava-rātri data da Bankimchandra Chatterjee (1838-1894), Vivekānanda (1863-1902), Aurobindo Ghosh (1872-1950) e altri rese il culto delle Devī guerriere e irate come Durgā, Kālī, ecc., molto popolare in tutta l'India e importante per il movimento di indipendenza dagli inglesi. Nel racconto 'The Abbey of Bliss' Bankimchandra Chatterji sviluppa l'idea di una organizzazione di militanti rivoluzionari che adorano l'India (Bharata-mātā) come Kālī e vi inserisce il noto inno 'Bande mataram'.
In Bengala il nava-rātri celebra la trionfale uccisione (vijaya) del demone bufalo Mahiṣa da parte di Durgā narrato nel Devī-māhātmya unito al mito della visita (āgamana andata a ritorno a Kailaśa) di nove giorni di Pārvatī alla casa dei suoi genitori Himavat e Menā accompagnata dai figli Gaṇeśa, Kārtikeya, Lakṣmī e Sarasvatī narrato nello Śiva-purāṇa Rudra-saṃhitā. Nonostante la grandiosità del durgā-pūjā, praticamente in Bengala Durgā è adorata soltanto nel corso del festival nava-rātri poiché i suoi templi sono molto meno numerosi dei templi di Kālī.
In ognuna delle nove notti del nava-rātri bengalese oltre alla sontuosa immagine antropomorfa di Durgā adorata come una delle nava-durgā, deve essere adorato anche il vaso pieno d'acqua (pūrṇa-ghaṭa o kumbha) che la rappresenta debitamente installato il primo giorno su di un triangolare devī-yantra e decorato con una noce di cocco, un mazzetto di nove tipi di foglie (nava-patrikā) e vermiglione (kuṅkuma). I nove tipi di foglie rappresentano le nava-durgā in ordine di età crescente elencate nel Devī-kavaca 3-5: Śaila-putrī (Pārvatī figlia dell'Himalaya), Braḥmacāriṇī (Pārvatī ancora celibe dedita ad ascesi per conquistare Śiva), Candra-ghantā (ornata dalla mezzaluna), Kuṣmāṇḍā (regina degli spiriti maligni), Skanda-mātā (madre di Skanda), Katyayanī (Devī adorata dal ṛṣi Katyayana), Kalā-ratrī (Devī del tempo e della morte), Mahā-gaurī (dalla carnagione dorata) e Siddhi-dātrī (che concede ogni perfezione). Trattandosi di una immagine dipinta di argilla essiccata e paglia durante il nava-rātri l'immagine di Durgā non è bagnata, con l-

acqua lustrale, si pone di fronte ad essa è posto uno specchio e l'acqua è versata sulla sua immagine riflessa.

Nel Meru-tantra 23.11.72-74 è contenuta una diversa lista di nava-durgā alle quali è associato uno dei nove tipi di foglie che decorano il vaso pieno d'acqua (pūrṇa-kumbha) che rappresenta Devī la madre universale e che è adorato nel corso del nava-rātri per tutto il festival in parallelo all'adorazione dell'immagine sacra antropomorfa di Durgā. In questa lista la foglia di banana (rambhā) rappresenta Brahmaṇī, quella di kacchavī (colocasia antiaquorun) rappresenta Kālī, quella di curcuma (haridra) rappresenta Durgā, quella di Jayantī (clerodendrum phlomidis) rappresenta Kumārī, quella di bilvā (aegle marmelos) rappresenta Maheśvarī, quella di melograno (dāḍima) rappresenta Rakta-dantikā, quella di aśoka (saraca indica) rappresenta Śoka-rahitā, quella di māṅkacu o arum (alocasia indica) rappresenta Kālī-Cāmuṇḍā e infine la pianta del riso (dhānya) rappresenta Lakṣmī. Nel Devī-māhātmya 11.45 Durgā-Mahādevī definisce se stessa rakta-dantikā.

In caso di celebrazione del nava-rātri nella casa di un pio e ricco śākta, in ognuna delle nove notti il capofamiglia o il sacerdote incaricato esegue il kumārī-pūjā o kanyā-pūjā o adorazione di nove bambine del vicinato senza considerazioni di varṇa di età crescente da uno ai nove anni (o dagli otto ai sedici) come la manifestazione di una delle nava-durgā. In questa occasione il kumārī-pūjā è un culto esente da ogni riferimento sessuale ma sotto la superfice anch'esso è pregno di simbolismi tantrici sessuali che evocano il latente potere creativo femminile che si manifesterà in seguito con mestruazioni e che è in relazione con Devī. Questo tipo di kumārī-pūjā è descritto nel Kulārṇava-tantra 10.20-33, nel Kaulāvalinirṇāya-tantra 15.64–83, nel Gandharva-tantra cap. 21 e molti altri tantra e manuali.

La bambina scelta di giorno in giorno indossa un auspicioso sārī rosso, è ornata con una ghirlanda di fiori rossi e un bindu rosso di vermiglione (kuṅkuma) sulla fronte, ha le piante dei piedi e i palmi delle mani tinte di vermiglione, siede in un seggio elevato volta ad Ovest con i piedi poggiati in un piatto di metallo sul quale le si lavano i piedi, sulle varie parti del suo corpo sono disposti dei bīja-mantra (nyāsa), le viene offerto del cibo sopratutto dolci ed è adorata con i cinque canonici articoli (upacāra) del pūjā al termine del quale le è offerto un po' di denaro, qualche dono, preghiere e prostrazioni al suolo. Grazie al pūjā si suppone che la bambina identificata con una delle nava-durgā benedica l'adoratore e la sua famiglia con lunga vita, salute, prosperità, progenie, ecc.

Nel resto dell'India il festival di nava-rātri non è altrettanto popolare e viene celebrato diversamente, per esempio in Tamil Nadu i primi tre giorni di questo festival sono dedicati a Durgā, i secondi tre a Lakṣmī e i rimanenti tre a Sarasvatī. In tutta l'India Durgā viene anche

adorata dagli śākta insieme ad altre sue otto forme o attendenti (aṣṭa-nāyikā) chiamate Maṅgalā, Vijayā, Bhadrā, Jayantī, Aparājitā, Nandinī, Narsimhī e Kumārī, è adorata nel noto yantra numerico (aṇka-yantra) triangolare composto da tre serie di tre numeri da 1 a 9 (3-4-8-5, 4-9-6-1, 2-5-7-6) la cui somma è venti (sanskrito viṃśati, bengali biśa, hindī bīsa) e pertanto detto biśa o bīsa-yantra. In questo stesso yantra detto in gujarati vīsa-yantra, Durgā è adorata nel tempio di Ambājī Mata a Ambājī (Banas-kantha, Gujarat).

Nel Bṛhannīla-tantra 7.229-293 e nel jṅānārṇava-tantra cap. 23 è descritto il kumārī-pūjā che deve essere celebrato nel corso del festival kālī-pūjā che nell'India del Nord-Est cade nella notte di Luna nuova del mese di Kārtika (Ottobre-novembre). In tal caso il kumārī-pūjā simile a quello eseguito durante il nava-rātri, consiste nell'adorazione contemporanea di un gruppo di sedici bambine di età crescente da uno ai sedici anni che rappresentano sedici forme di Kālī. Nell'India del Sud i capifamiglia appartenenti alla tradizione śrī-vidyā destra (samaya) una volta all'anno celebrano il suvāsinī-pūjā che consiste nell'adorazione delle loro mogli in età fertile (suvāsinī) e che hanno generato figli maschi considerate manifestazioni benigne di Lalitā-Tripurasundarī.

Al pari di Lalitā-Tripurasundarī, al termine di questo pūjā la moglie benedice il marito con lunga vita, prosperità, ecc. Nel Lalitāsahasranāma-totra 970-971 Devī è definita Suvāsinī ed è detta essere compiaciuta dal culto delle suvāsinī (suvāsinī-arcana-prītā). In alcuni tantra e manuali della tradizione śrī-vidyā sinistra (kaula) tra i quali la Dakṣiṇāmūrti-saṃhitā cap. 62 e il Nityotsava cap. 2-3 è prescritta l'esecuzione di un rito detto suvāsinī-pūjā che però in tal caso è un rito tantrico trasgressivo nel quale deve essere adorata una giovane donna non necessariamente la moglie dell'adoratore che è identificata con una forma sinistra di Lalitā-Tripurasundarī.

Nel kumārī-pūjā celebrato nel corso del nava-rātri o del kālī-pūjā sopra menzionati è prevista l'adorazione temporanea (sāmayika) di Devī in bambine ma nel caso del culto della Kumārī o Taleju (Durgā) di Kathmandu (Nepal) la cui tradizione risale al XIV sec., Devī è permanentemente evocata e installata in una bambina e come tale è adorata fino al raggiungimento della pubertà. La bambina che diventerà una Kumārī deve rispondere a numerosi requisiti: deve appartenere alla casta dei sakhya, avere una età compresa tra i tre e i cinque anni, deve mostrare 32 segni auspiciosi, il suo oroscopo deve essere compatibile con quello del re del Nepal che ne diventerà devoto e altri. In passato ogni grande città del Nepal tra le quali spiccavano Kathmandu, Patan e Bhaktapur, era la capitale di un piccolo regno e ogni re aveva la propria Kumārī, ma quando i gurka nel 1768 unirono il Nepal e stabilirono Kathmandu come capitale dell'intera nazione, imposero la Kumārī di Kathmandu come la divinità tutelare del Nepal e del re. La tradizione delle Kumāri delle altre città nepalesi sopravvive ma è ormai desueta.

In Nepal è diffuso il buddhismo newari un misto di mahāyāna, vajrayāna e hinduismo. Per i

buddhisti newari la Kumārī è una forma della bodhisattva Tārā-Vajrayoginī ma la loro lingua canonica è il sanskrito hanno adottato il sistema dei varṇa e delle professioni (jāti) e l'amministrazione del ciclo dei saṃskāra degli hindū. Dal XIV sec. a differenza di ogni altra tradizione buddhista il buddhismo newarī è praticamente laico, tutti i bambini nati in famiglie newari per un breve periodo sono ordinati monaci ma poi si sposano e mantengono la loro famiglia svolgendo una professione. La Kumārī reale di Kathmandu risiede al secondo e ultimo piano di un palazzo del XV sec. chiamato Hanumān Dhoka Vihāra anche se non si tratta più di un monastero che si trova adiacente al palazzo reale a Durbar Square nel centro storico di Kathmandu. Dopo i riti di consacrazione che si svolgono durante il festival autunnale del nava-rātri dedicato a Durgā, la Kumārī diventa una vera e propria dea vivente manifestazione di Durgā e come tale è trattata fino all'arrivo della pubertà quando sarà ritualmente dismessa e sostituita da una nuova bambina.

La Kumārī deve essere dismessa e sostituita in anticipo se per qualsiasi motivo sanguina o si ammala ritenuti chiari sintomi della perdita dello status divino. Alla Kumārī non è permesso toccare alcun oggetto impuro, indossare calzature e toccare il suolo con i piedi. Nelle rare uscite dal palazzo per partecipare ai festival pubblici in città viene trasportata in spalla da un servitore, è caricata su di un palanchino o un carro. Nella sua clausura dorata può giocare con le figlie dei sacerdoti addetti al suo culto e le figlie dei servitori che si occupano di lei, membri ereditari di una famiglia conosciuti come chitaidar che però sono puniti e allontanati se in qualche modo la contrariano. I servitori devono badare a ogni sua necessità e soddisfare ogni suo desiderio mentre i sacerdoti devono guidarla nell'esecuzione dei riti tantrici senza però permettersi di ordinarle direttamente alcuna cosa o di rimproverle alcunché.

In passato le Kumārī non erano istruite poiché erano ritenute onniscenti e doveva essere molto duro per loro tornare alla loro famiglia di origine una volta dismesse a dodici o a tredici anni. Spesso rimanevano celibi perché si credeva che anche un residuo della śakti di Durgā irata non potesse che portare sfortuna a un eventuale marito. Nel 2007 dopo decenni di grande instabilità politica il Nepal è passato dalla monarchia alla repubblica e da allora i riti di installazione e di culto della kumārī di Kathmandu non seguono più le antiche procedure tradizionali. Per qualche anno la Kumārī di Kathmandu è rimasta ancora segregata nel suo palazzo ma degli insegnanti privati hanno cominciato a istruita così che quando tornerà a casa potrà più facilmente trovare un lavoro e un marito. Recentemente la Corte Suprema del Nepal ha stabilito che tutte le ultime Kumārī compresa quella di Kathmandu devono andare a scuola e godere di tutti i diritti sanciti dalla Convenzione Internazionale ONU sui diritti dei minori del 1989. La situazione è ancora in divenire.

Nelle tradizioni śākta sinistre trasgressive il culto di Devī assume talvolta la forma del culto della vagina (yoni-pūjā) di una yoginī addestrata (sādhana-saṅginī) o di una prostituta (veśya). Nelle dottrine tantriche la nudità e i rapporti sessuali sono pregni di significati simbolici. L'anima spirituale è considerata rivestita da numerosi strati (kośa) sovrapposti per cui la nudità rappresenta la pura identità. La nudità della yoginī o partner nei riti sessuali trasgressivi indica lo stato di possessione da parte di Devī, durante il rito tantrico le yoginī si trasfigurano in Devī e il culto della loro vagina (yoni-pūjā) diventa il culto della yoni di Devī. Lo yoni-pūjā è celebrato nell'intero Yoni-tantra e menzionato nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 5.1-4, nel Kāmakhyā-tantra 3.59 e 4.35-37, nel Yogiṇī-tantra 6.11-12, nel Māyā-tantra 12.4-8, nel Niruttara-tantra cap. 11 e altri tantra. Nel Kaṅkālamālinī-tantra cap. 2 Śiva rivela l'inno armatura (yoni-kavaca). Sarvānanda (XV sec.) nel Sarvollasa-tantra cap. 44 rivela un inno dedicato alla yoni (yoni-stotra).
Nel Kāmākhyā-tantra 3.59-61 è detto che la prostituta è la miglior candidata allo yoni-pujā. Nel Cīnācāra-tantra 3.9-11 sono elencate nove tipi di donne adatte allo yoni-pūjā: la danzatrice (naṭī), l'asceta col teschio (kāpālikī), la prostituta (veśyā), la lavandaia (rajakī), la moglie del barbiere (nāpita-aṅganā), la brāhmaṇī, la figlia dello śūdra, la figlia del mandriano (gopāla-kanyakā) e la figlia del fiorista (mālakārasya kanyā).
Vari pannelli che ornano i templi risalenti dal IX al XI sec. di Kedāragaurī Devī, di Śiva-Koṭitīrtheśvara e di Śiva-Brahmeśvara a Bhuvaneshvara (Odisha). A Bheraghat (Jabalpur, Madhya Pradesh) nel tempio circolare delle 81 yoginī risalente al X sec. sul piedestallo della yoginī nr. 6 chiamata Kāmadā è raffigurato una vagina sotto la quale due devoti si genuflettono a mani giunte in preghiera o adorazione. Un rilievo che orna il tempio di Śiva-Maṅkeśvara a Osmanabad (Mahārastra) risalente al XII sec. pare raffigurare un asceta intento allo yoni-pūjā.
F. Apfell-Marglin nel cap. 8 di "Wives of the God King" (1985) descrive lo yoni-pūjā tratto da un manuale privato appartenuto a uno dei sacerdoti del tempio di Jagannātha a Puri (Odisha). Una forma di yoni-pūjā è il culto delle Lajjā Gaurī o Nagna-mātṛ (madri nude) che si diffuse nell'India centrale tra il VI e il XII sec. d.C. ma, secondo alcuni studiosi, in tal caso si tratta di un culto della fertilità. Nel tempio di Śiva-Nareśvara a Gwallior (Madhya Pradesh) risalente al VIII-IX sec. si trova una lastra di pietra orizzontale sulla quale in rilievo è scolpita una yoni ad anello con un becco simile alla base pīṭha che circonda lo śiva-liṅga ma priva del liṅga centrale. Questa rappresentazione della yoni è circondata da altre quindici simili piccole yoni senza liṅga con il becco volto in direzioni diverse in uno schema che ricorda la disposizione delle cinque divinità del culto smārta del pañca-āyatana. Probabilmente si tratta di un culto collegato a quello delle sedici Nityā della tradizione śrī-vidyā.
Forme astratte dello yoni-pūjā tutt'ora in uso sono il culto dell'utero-vaso colmo d'acqua (pūrṇa-

kumbha) che rappresenta Devī e che sempre accompagna l'adorazione dell'immagine sacra di Devī e soprattutto il culto di ogni tipo di devī-yantra che contengono almeno un triangolo equilatero (tri-koṇa) rovesciato o delta di Venere al centro del quale c'è sempre il punto o goccia (bindu) dove ella risiede. L'altare sacrificale del rito del fuoco vedico è chiamato vedi, termine di genere femminile, Nella Śatapatha-brāhmaṇa 1.2.5.16 è detto che il vedi deve essere orientato in asse da Ovest ad Est e che deve essere di forma femminile a clessidra: largo ad Ovest come il bacino, ristretta al centro come il ventre e di nuovo larga ad Est come il seno poiché tale forma piace agli dei celesti.

Il focolare sacrificale del rito del fuoco tantrico è chiamato yoni-kuṇḍa ma sul lato destro ha un becco simile a quello dell'anello yoni che contiene lo śiva-liṅga il che è una ulteriore indicazione della simbologia sessuale del rito del fuoco. Anche il l'allungato contenitore di rame che contiene l'acqua purificata e consacrata (arghya-pātra o koṣā) che è una della serie di 10, 16 o 64 articoli (upacāra) che si offrono alle immagini sacre delle divinità nel corso del pūjā tantrico, è foggiato a forma di mandorla-yoni. L'arghya è generalmente composta di acqua, polpa di sandalo e petali di fiori. Il cucchiaino di rame foggiato a forma di foglia usato per l'offerta alle divinità delle gocce d'arghya dette bindu, termine che indica anche lo sperma, è chiamato kuśī, letteralmente vomere o ago.

Per sottolineare la natura sinistra e trasgressiva dello yoni-pūjā nello Yoni-tantra 2.11-14 e 7.5 è detto che deve essere praticato nella notte di Luna nuova (pūrṇimā) o di martedì (bhauma-vāra), giorno considerato inauspicioso, in un incrocio di strade (catuṣ-patha) o in un crematorio (śmaśāna o karavīra), in un luogo isolato (prānta), in una abitazione abbandonata (śunya-geha), tutti luoghi inauspiciosi, o anche a casa propria purché in modo privato. Nel Lalitāsahasranāma-stotra 139 Lalitā-tripurasundarī è definita Bhaga-ārādhyā ossia colei che nel culto śrī-vidyā sinistro (kaula) deve essere adorata nella vagina (bhaga), nel verso 166 è definita Yoni-nilayā, colei che risiede nella yoni o il ricettacolo dei luoghi di origine e nel verso 982 è definita Yoni-mudrā. Una supposta antica citazione del culto della yoni si trova nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 6.4.2 dove a riguardo della donna e della sua capacità di procreare è detto: "Dopo aver creato la donna (Brahmā) la adorò da sotto, perciò la donna deve essere adorata da sotto ..."[54]

54 Bṛhadāraṇyaka.upaniṣad 6.4.2: ... tāṃ sṛṭvā'dha upāsta tasmāt striyam adha upāsitā ...

IX

C’è un filo conduttore dal ritualismo vedico al ritualismo tantrico. I sistemi religiosi consistono di filosofia, mito e rito. Il rito non è soltanto religioso, in pratica quasi tutte le interazioni sociali sono in un modo o nell’altro rituali ma è in ambito religioso che i riti assumono grande importanza e sono più evidenti. Ogni rito è un comportamento ripetitivo che diventa abitudinario ma al rito religioso è attribuito un valore sacro poichè rende tangibile e ripetibile l'esperienza religiosa. Il sociologo e storico delle religioni. Il sorgere e il calare del Sole, le fasi della Luna, il susseguirsi delle stagioni, tutto nel cosmo ha un ciclo ripetitivo armonico, ordinato, preciso e regolato. Il termine cosmo deriva dal greco kòsmos, ordine o armonia.
E. Durkheim (1858-1917) riteneva che i riti religiosi fossero dei potenti strumenti di armonizzazione delle società, il tentativo dell’uomo di partecipare e accordarsi all’ordine divino. L’antropologo B. Malinowski (1884-1942) riteneva che il rito religioso è il principale strumento che l’uomo utilizza per far fronte all’incertezza esistenziale. C’è un labile confine tra rito e ossessione. E’ dimostrato che il tentativo di ritualizzare ogni aspetto della vita e l’esagerato sforzo di mantenere lo stato di purezza produce inevitabilmente risultati negativi. La ripetitività e l’attenzione alla rigorosa ottemperanza alla procedura funziona da programma di autoconvincimento della necessità dell’esecuzione del rito e della conseguente immancabilità del risultato atteso. Gli schemi rigidi diventano gabbie in cui ci si imprigiona ma talvolta è comodo non avere scelte, la ripetizione è il rassicurante sentiero preordinato.
Il ritualismo tantrico oscilla dalla pienezza della stimolazione sensoriale per esempio nella procedura del culto delle immagini sacre delle divinità con le loro forme e colori, con i suoni di campane e conchiglie, con le musiche, i canti degli inni devozionali e la recitazione di mantra, con l’offerta di lampade, di profumi (sandalo, incenso) fino ai sapori del cibo consacrato (prasada) all’opposto al ritiro dagli oggetti dei sensi, all’introversione, all’ascesi, al digiuno, al silenzio, alla veglia, ecc. Ancora più accentuata è l’oscillazione tra la gratificazione sensoriale (kāma) e il distacco o avversione (vairāgya) nel caso del ritualismo tantrico sinistro e trasgressivo.
Per gli hindū il rito è più importante della dottrina. Ci sono riti obbligatori e facoltativi, riti individuali e privati o collettivi e pubblici, generalmente sono tutti vincolati a indicazioni di tempi, modi e luoghi precisi. I riti derivano dai testi scritti (śruti e smṛti) e dalla tradizione orale (ācāra o dharma) che è locale (deśa-ācāra), sociale (jāti-ācāra) e famigliare (kula-ācāra). Ogni forma di sacrificio (yajṅa), di adorazione (pūjā), di studio (svādhyāya), di recitazione di mantra (japa), di gesto sacro (mudrā), di purificazione (śuddhi), di esercizio di respirazione (prāṇāyāma), ecc., coinvolge il corpo, la voce e la mente (kāya-vāk-citta) è un rito ed è costituito da una serie di

azioni, parole e pensieri coordinati e ripetuti.

Ci sono stati aggiustamenti culturali ma i riti domestici ancor oggi praticati dagli hindū ortodossi in India differiscono poco da quelli prescritti nelle brāhmaṇa e negli antichi sūtra, in nessuna altra parte del mondo si assiste a una altrettanto lunga continuità e rituale. I riti religiosi degli dvija descritti nei dharma-sūtra e negli śrauta-sūtra sono così complicati da essere ritenuti da F. Staal in "Rules without meaning - rituals, mantras and the human sciences" (1989) fine a sè stessi. Undici dei dodici capitoli del Pūrvamīmānsā-sūtra di Jaimīni (IV sec. a.C.), il darśana incentrato sui riti vedici, trattano le procedure dei sacrifici e cercano di spiegarne i passaggi oscuri o incongrui delle brāhmaṇa e dei śrauta-sūtra nei quali sono prescritti.

Nel pūrvamīmānsā-darśana ogni dettaglio della procedura del sacrificio è della massima importanza poiché solo se rigidamente osservato il rito sacrificale è capace di condizionare l'universo e di produrre il risultato per il quale è eseguito. In esso sono minutamente esposte tutte le fasi del sacrificio vedico dalla selezione e raccolta degli ingredienti e degli utensili, alla disposizione dei tre o quattro fuochi sacrificali, alla direzione cui devono volgere le punte degli strati di erba kuśa che formamo le stuoie sulle quali siedono i sacerdoti, al tipo e al numero delle oblazioni offerte a ogni divinità, a quale lato del fuoco devono essere versate, in che ordine e accompagnate da quali mantra e così via. Gli dei celesti controllori dell'ordine universale (ṛta) e primi esecutori del sacrificio, sono costretti a ricambiare colui che offre loro i sacrifici. I brāhmaṇa che possedevano e utilizzavano il potere delle sacre parole dei Veda (śabda-brahman) eleggendosi a unici depositari del sapere rituale si proclamavano detentori di un potere superiore anche a quello degli dei celesti.

Circa l'agni-hotra che prevede le quotidiane oblazioni di latte nel focolare domestico che deve essere eseguito dal brāhmaṇa capofamiglia, nella Śatapatha-brāhmaṇa 2.3.4.18 è detto: "Quando è offerto (il sacrificio) agni-hotra, ciò che è errato con la parola (pronunciato male) o con gli atti (errata procedura) riduce il vigore, la vita e la progenie (del brāhmaṇa capofamiglia)"[55]. In molte storie delle itihāsa (Mahābhārata e Rāmāyāna) e dei purāṇa il minimo errore compiuto dai sacerdoti nel corso di un sacrificio lo rende inefficace o dannoso.

I brāhmaṇa dall'epoca vedica hanno sviluppato un apparato filosofico e dottrinale e un corpo rituale dei quali detenevano il monopolio ovviamente per trarne vantaggio come varṇa. Tuttavia fin dall'antichità i migliori tra i filosofi buddhisti, advaita e śaiva come Nāgārjuna (II sec.), Vasabandhu (IV sec.), Śaṅkara (VIII sec.), Abhinavagupta (X sec.), Citsukha (XII sec.) e altri hanno relegato i riti nel reame del relativo o dell'illusorio ritenendoli inutili per la persona realizzata, al massimo provvisoriamente utili ai neofiti. Hanno proclamato che tutto ciò che i sensi

55 Śatapatha-brāhmaṇa 2.3.4.18: yaddha vā atra-agnihotraṃ juhvat, vādyena vā karmaṇā vā mithyā karoty-ātmanas tad avadyaty-āyuṣo vā varcaso vā prajāyai vā.

percepiscono non è che creazione mentale (viṣayāś-citta-prabhavāḥ), è illusione (māyā) oppure è coscienza (ātman), che nulla esiste oltre il vuoto, il Brahman o Iśvāra.
Il ritualismo tantrico ha precedenti nell'inno del Ṛg-veda 10.145 che contiene un rito-incantesimo con il quale un marito può disfarsi di una moglie seccante. Nell'inno 10.49 c'è un rito grazie al quale una moglie può tenere sotto controllo il marito, nel 1.191, 6.52, 7.50 e 10.159.4 ci sono riti con i quali ci si può liberare dai nemici e nel 10.162 c'è un rito con il quale si può guarire dalle malattie. Nell'Atharva-veda Bhaiṣajya-kaṇḍa si trovano numerosi riti e incantesimi per curare le malattie, nel Kauśika-sūtra e nel Saubhāgya-kaṇḍa se ne trovano altri da eseguire per vedere esauditi sei diversi obiettivi: la longevità (āyuṣya), la prosperità (pauṣṭika), la sottomissione delle donne (strī-karman), la quiete domestica e sociale (sāmmanasya), per il benessere e la protezione dei re (rāja-karman) e la distruzione dei nemici (syena) che tanto somigliano ai più tardi ṣaṭ-karman tantrici.
Sono considerate proto-tantriche per via del loro contenuto rituale magico l'intera Sāmavidhāna-brāhmaṇa, la Pāṅcaviṃśa-brāhmaṇa, la Ṣaḍvimśa-brāhmaṇa e le parti della Taittirīya-saṃhitā 2.3.10 e della Taittirīya-brāhmaṇa 18.2.3.1 dove sono riportati alcuni riti e mantra che servono a sedurre le donne. Anche Vātsyāyana (III sec. d.C.) nel Kāma-sūtra 6 cap. 1-2 prescrive riti e erbe per la virilità maschile e la conquista delle donne.
Nell'Artha-śāstra (II-III a.C.) Cāṇakya descrive numerosi incantesimi, pozioni, riti e mantra con i quali il re può eliminare i suoi nemici e difendersi da incantesimi simili praticati dai nemici per nuocergli. Ma tali riti dovevano essere riservati ai re poiché nello stesso testo in 4.4.14-16 è detto che chi si dedica a riti con pozioni, yoga e mantra (mantra-yoga-mūla-karma) nei crematori (śmāśānika), a incantesimi (saṃvadana-kāraka) per conquistare le donne ... o alla magia nera (kṛtya-abhicāra-śīla) deve essere dichiarato uno stregone (saṃvadana-karaka) e bandito dal regno. Similmente in 4.13.27 è detto che chi si dedica alla magia nera: "É condannato a subire ciò che con la magia nera egli ha tentato di fare agli altri"[56].
Il ricorso alle arti magiche e stregonesche non doveva essere visto di buon occhio dai brāhmaṇa ortodossi. In vari dharma-sūtra e dharma-śāstra come nella Manu-smṛti 11.63-64 e nella Yajṅavakya-smṛti 2.289 è detto che tali riti sono peccaminosi e procurano a chi li esegue la caduta dal varṇa di origine a quello dello śūdra. Nella Manu-smṛti 9.290 è detto che colui che si dedica a riti di magia nera (abhicāra), a pozioni magiche (mūla-karman) e alla stregoneria (kṛtya) deve essere multato dal re e in 11.198 che deve sottoporsi ad ascesi per purificarsi.
In generale i purāṇa contengono più materiale mitologico e filosofico che tantrico, ma da quelli più antichi ai più recenti si può notare che il contenuto tantrico aumenta gradualmente fin quasi

56 Artha-śāstra 4.13.27: kṛtya-abhicārābhyāṃ yat-param āpādayet tad-āpādayitavyaḥ.

a prendere il sopravvento. Nell'Agni-purāṇa (IV sec.) può dirsi pienamente tantrico solo il cap. 37 ma si tratta di una probabile tarda interpolazione. Prevalentemente tantrici sono i più tardi śaiva Brahmāṇḍa-purāṇa (V-IX sec.), Mārkaṇḍeya-purāṇa (VI-IX sec.) e Liṅga-purāṇa (VI-X sec.), i vaiṣṇava Garuḍa-purāṇa (IX-X sec.), Nāradīya-purāṇa (IX sec.) e Brahmavaivarta-purāṇa (IX-XIV sec.) e gli śākta Mahābhāgavata-purāṇa (XIII sec.), Bṛhaddharma-purāṇa (XIII sec.) e Kālikā-purāṇa (XII-XIV sec.)

Nei tantra il desiderio dei re di dominio e di vittoria sui nemici è soddisfatto dalla pratica dei sei riti maligni detti ṣaṭ-karman che procurano la morte (māraṇa), la confusione (mohana), la soggezione (vaśīkaraṇa), la rovina (ucchāṭana), la discordia (vidveṣaṇa) e l'immobilità (stambhana). Il colore della carnagione della divinità irata o della semi divinità maligna adorata nei riti dello ṣaṭ-karman dipende dall'obiettivo desiderato dall'adepto. Il colore rosso è connesso ai riti di assogettamento (vaśīkaraṇa) e discordia (vidveṣaṇa), il colore giallo è connesso ai riti di immobilizzazione (stambhana) e confusione (mohana) e il nero o il blu alla morte (māraṇa) e alla rovina (ucchāṭana).

Kamandakiya (VII sec.) nel Nītisāra cap. 9 descrive simili riti tantrici e magici che possono essere eseguiti dai re per attaccare e difendersi dai nemici. Mahīdhāra (XVI sec.) nel Mantra-mahodadhi 9.84-109 descrive la procedura del culto della irata Pratyaṅgirā Devī per difendersi dalle arti tantriche dei nemici. Tuttavia nel Kulārṇava-tantra 16.9 Śiva puntualizza che colui che esegue riti che nuociono agli altri otterrà quell'obiettivo ma non la liberazione: "Colui che esegue riti per la soddisfazione di desideri (mondani) non ottiene l'altro mondo ..."[57] In alcuni elenchi dei sei riti dello ṣaṭ-karman il rito di pacificazione (śānti) si trova al posto del rito che crea confusione o illusione (mohana). In tal caso il rito tantrico di pacificazione è l'unico benigno poiché serve a curare le malattie, evitare o far cessare le calamità e a rendere propizi pianeti (graha) e divinità sfavorevoli.

I maligni ṣaṭ-karman sono descritti nell'Agni-purāṇa cap. 315 e in numerosi tantra e manuali datati tra l'XI e il XVI sec. tra i quali gli interi Netra-tantra, l'Uḍḍīśa-tantra e il Bhūtaḍāmara-tantra, il Kulārṇava-tantra cap. 16, il Kaulāvalīnirṇaya-tantra cap. 19, lo Yoginī-tantra Pūrva-khaṇḍa 4-5, il Phetkāriṇi-tantra cap. 7,15 e 17 il Bṛhannīla-tantra cap. 1 e 7, il Jṅānārṇava-tantra cap. 20, il Kāmaratna-tantra cap. 4 e 10, il Prapaṅcasāra-tantra cap. 31 e 32, il Kubjikā-tantra cap. 8, il Rasa-ratnākara Siddha-khaṇḍa, lo Śāradā-tilaka cap. 23-24, lo Ṣaṭkarma-dīpikā di Kṛṣṇānanda Āgamavagiśa (XVI sec.), il Mantra-mahodadhi cap. 25 di Mahīdhāra (XVI sec.) e altri.

Il rito dell'eliminazione (māraṇa) dei nemici doveva essere svolto dal re con l'assistenza del tantra-ācārya o del rāja-guru nel momento più inauspicioso del giorno ossia in piena notte, nel

57 Kulārṇava-tantra 16.9: kāma-prayoga-kartṛṇāṃ paraloko na vidyate, ...

giorno più inauspicioso del mese come il quattordicesimo (caturdaśī) della quindicina di Luna calante (kṛśṇa-pakṣa) o durante le eclissi di Sole e di Luna (rahu-pīḍā) e nei luoghi più impuri come i crematori, i campi di battaglia o nel folto delle foreste. Nello śākta Siddhayogeśvarīmata cap. 24 si trova un elenco di dodici riti maligni che comprendono i sei dello ṣaṭ-karman e altri sei che permettono ai re di ammutolire temporaneamente (vāca-apahāra) i nemici, di renderli permanentemente muti (mūkatva), sordi (bādhirya), ciechi (andhatā), deboli o impotenti (vīrya-apahāra) e di mutarli in animali (paśurūpa-parivartana). Un vasto assortimento di incantesimi e riti tantrici di culto di divinità, semi divinità e entità maligne come i gandharva, le apsaras, le yakṣinī, i piśaca, ecc. si trova nel tardo Kāmaratna-tantra e nel compendio tantrico Indrajālavidyā-saṃgraha (XIX sec.).

Alcuni riti tantrici descritti nei tantra e nei manuali potrebbero essere definiti di magia bianca poiché il loro obiettivo è la cura di malattie, esorcizzare vari tipi di spiriti maligni, proteggere la casa e le proprietà, recuperare oggetti rubati o persi, togliere il malocchio (adṛṣṭi) gettato da fattucchiere (kṛtyakā) o donne sposate ma sterili (vandhyā), ecc. Numerosi riti tantrici di questo tipo si trovano nel Netra-tantra, nel Pheṭkāriṇī-tantra, nel Kāmaratna-tantra, nel Kumāra-tantra, nell'Haramekhala-tantra, nel vajrayāna Kakṣapuṭa-tantra e altri. E' intereṣante notare che nel vajrayāna Guhyasamāja-tantra 14.55 tra i luoghi adatti ai riti malefici sono citati il tempio delle mātṛkā e di Śiva ossia luoghi di culto hindū: "I riti malefici devono essere praticati in un tempio delle mātṛkā, nel crematorio o in una casa abbandonata, in un incrocio di strade, in un (tempio) isolato (di Śiva, che contiene un) liṅga o presso un albero isolato"[58].

Similmente nel Brahma-yāmala 18.18 è detto che i mantra per avere effetto devono essere recitati dal sādhaka: "Nel crematorio, in un luogo isolato o sulla riva di un fiume, sulla cima di una montagna, sulla riva dell'oceano, nei pressi di uno (śiva-)liṅga o in un incrocio"[59]. Il crematorio (śmaśāna), luogo sommamente impuro e inauspicioso dove avvenivano anche le esecuzioni dei criminali doveva essere frequentato dagli dvija solo per celebrare l'ultimo rito dei propri famigliari deceduti e solo di giorno. Di notte erano luoghi infestati da sciacalli, spettri e asceti śākta, śaiva kāpālika e aghora dediti a riti tantrici sinistri più temuti che rispettati. Un tempo il crematorio consisteva in una area delimitata lungo un fiume adibita alla cremazione e al seppellimento dei defunti gestiti ambedue dagli intoccabili ḍoṃ. Il crematorio che serviva anche da area delle esecuzioni capitali era diviso in due parti, una per le cremazioni e una per le tumulazioni poiché non tutti potevano permettersi la cremazione. Nell'area della tumulazione si continuava a scavare fosse e a seppellire cadaveri dove non molto tempo prima ne erano già stati

58 Guhyasamāja-tantra 14.55: mātṛ-gṛhe śmaśāne vā śūnya-veṣmani catuṣpathe, eka-liṅga-eka-vṛkṣe vā abhicāraṃ samārabhet.

59 Brahma-yāmala 18.18: śmaśāne eka-deśe vā nadī-tīre viśeṣataḥ, parvata-agre samudre vā ekaliṅge catuṣpathe. Un verso simile compare anche nel Siddhayogeśvarīmata 6.2-3.

seppelliti altri. Ciò rendeva la superficie dell'area piena di ossa e un posto dove facilmente i kāpālika potevano recuperare i teschi che utilizzavano nel loro sādhana. Il quinto atto del poema Mālatī-mādhava di Bhavabhūti (VIII sec.) dà una idea di quanto fosse sinistra l'atmosfera dei crematori.

Una categoria di tantra detti gāruḍa-tantra dalla mitica aquila portatore (vāhana) di Viṣṇu e notoriamente nemico dei serpenti si occupano della cura dei morsi di serpente. Tra i serpenti il più letale è il cobra (nāga) in origine associato alla figura Buddha e poi di Śiva, di Viṣṇu e di Devī nella forma della kuṇḍalinī-śakti. Molti tantra e manuali tantrici prescrivono mantra, yantra e il culto delle Devī serpentine: Manasā, Bheruṇḍā, Jāṅgulī, Vāśulī e Māyūrī. Anche il pavone (mayūra) è un nemico dei serpenti ed è diventato uno dei simboli del tantrismo poiché è detto che come il morso dei serpenti rende il suo piumaggio più folto e brillante, così il rito tantrico sinistro rende l'adepto che vi si dedica più potente. Dopo aver sottomesso il serpente Kāliya danzando sulle sue teste, per ricordo Kṛṣṇa orna il suo capo con una piuma di pavone, ciò nella tradizione medioevale gauḍīya-vaiṣṇava indica che la devozione e l'amore per Kṛṣṇa (kṛṣṇa-preman) è una forma di kāma purificato e spirituale che elimina dal cuore il kāma materialistico ed egoistico di natura inferiore.

Il tantrismo comincia ben prima del VI sec. d.C. quando compaiono i primi tantra poiché molti dei suoi elementi caratteristici erano da tempo già esistenti. Il rito della suzione di tre gocce d'acqua dal palmo della mano destra (ācamana) e gli altri tipi di purificazione rituale (śuddhi), l'applicazione di mantra sul corpo (nyāsa), l'uso dei mantra sillabici o seminali (bīja-mantra), ecc., attuati dai sacerdoti-brāhmaṇa prima di dedicarsi all'adorazione dell'immagine sacra della divinità erano già praticati dai sacerdoti-brāhmaṇa prima di dedicarsi ai riti vedici e si trovano già descritti nella Taittiriya-āraṇyaka 2.11.4.27, nell'Aitareya-āraṇyaka 3.2, nel Gobhila-gṛhyasūtra 1.2.5 e in vari kalpa-sūtra.

Di soffi vitali (prāṇa) e di canali (nāḍī) che passano attraverso la colonna vertebrale e di pratiche yogiche e tantriche di elevazione della kuṇḍalinī-śakti attraverso i cakra si parla già nell'Atharva-veda 10.2.31 e 15.15.2-9, nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.2.3, nella Chāndogya-upaniṣad 8.6.6, nella Katha-upaniṣad 2.3.16, nella Taittirīya-upaniṣad 1.7.1, nella Maitry-upaniṣad 2.6 e 6.21, nella Praśna-upaniṣad 3.6-7 e in altre upaniṣad. Secondo alcuni studiosi il più antico riferimento alla kuṇḍalinī-śakti si trova nell'inno del Ṛg-veda 10.136 dove si parla di uno yogin accompagnato da una divinità femminile o yoginī chiamata Kunannamā che letteralmente significa piegata, arrotolata.

Nel rito di purificazione ācamana descritto anche nella Manu-smṛti 2.58-62 e variamente adottato dalle tradizioni śaiva, śākta e vaiṣṇava, si usa dell'acqua contenuta in un piccolo vaso (pātra) di

rame o ottone nella quale è stata invocata la presenza dei sette fiumi sacri indiani con il mudra dell'uncino (aṅkuśa-mudrā) e il mantra della convocazione dei fiumi sacri (tīrtha-āvāhana-mantra) citato nel Mahānirvāṇa-tantra 5.46 e in molti manuali tantrici: 'O Gaṅgā, Yamunā, Godāvarī, Sarasvatī, Narmadā, Sindhū e Kāverī, siate qui riuniti in quest'acqua'[60]. Seduto su di una stuoia (āsana) con la mano sinistra l'adoratore versa con un cucchuaino di metallo nel palmo della sua mano destra una goccia dell'acqua purificata contenuta nel vasetto e la succhia recitando un mantra o uno dei nomi di Śiva, di Devī o di Viṣṇu in accordo alla sua tradizione di appartenenza. La suzione è ripetuta tre volte e prevede la recitazione di vari altri mantra. Gli adoratori delle immagini sacre delle divinità devono praticare altri riti di purificazione oltre ai generici ingiunti nella Manu-smṛti 5.111-146 e in altri dharma-śāstra.

Nella vaiṣṇava Jayākhya-saṃhitā cap. 10, nello śākta Kulārṇava-tantra 6.16-21 e in altri tantra e manuali di culto si parla di cinque forme di purificazione rituale che l'adoratore deve attuare. Si tratta della purificazione del corpo (ātma-śuddhi) con un bagno (snāna), del luogo di adorazione (sthāna-śuddhi e āsana-śuddhi) con aspersioni d'acqua (prokṣaṇa) e mantra, degli articoli (dravya-śuddhi) con aspersioni d'acqua, mantra e mudrā, del proprio corpo ossia degli elementi che costituiscono il corpo (bhūta-śuddhi deha-śuddhi) con il suddetto ācamana, con gli esercizi di respirazione (prāṇāyāma), con l'espressione vocale della risoluzione (saṃkalpa) di condurre il pūjā e con l'applicazione dei mantra (nyāsa) sul corpo. La quinta e ultima purificazione è quella del bīja-mantra, del mūla-mantra e del gāyatrī-mantra (mantra-śuddhi) effettuata recitando lo sciogli lingua delle cinquanta lettere dell'alfabeto sanskrito dalla a alla kṣa e poi dalla kṣa alla a considerando che ogni lettera dell'alfabeto è associata ad uno dei cinque elementi materiali (bhūta-lipi). Oltre al bīja, al mūla e al gāyatrī-mantra, se l'adoratore è iniziato a un suo mantra personale della divinità deve purificare allo stesso modo anche quello. Come per l'esecuzione di voti (vrata) e di pellegrinaggi (tīrtha-yatra), la dichiarazione della risoluzione (saṃkalpa) del condurre il pūjā è attuata dall'adoratore annunciando il suo nome, lignaggio (gotra), ecc., il luogo dove il pūjā sarà condotto, il momento del pūjā, il tipo di pūjā e il frutto che desidera da esso ottenere.

Un rito di purificazione che deriva da quello eseguito dai brāhmaṇa prima della quotidiana recitazione del gāyatrī-mantra (saṃdhyā) che è associato al bhūta-śuddhi e che è prescritto nei manuali di culto tantrico tra cui il Mantra-mahodadhi 1.26-32, il Devibhagavata-Purāṇa 11 cap. 8 e altri purāṇa è la distruzione virtuale della personificazione del peccato (pāpa-puruṣa-aghamarṣaṇa). Questo rito si attua versando una goccia d'acqua purificata nel palmo della mano destra, recitando il verso aghamarṣaṇa dal Ṛg-Veda 10.190.1-3, espirando l'acqua attraverso la

60 Mahānirvāṇa-tantra 5.46: gaṅge ca yamune caiva godāvarī sarasvatī narmade sindhu kāverī jale'smin saṃnidhim kuru.

narice sinistra espellendo l'acqua idealmente insieme al pāpa-puruṣa estratto da cuore dalla stessa narice sul palmo destro e poi liberandosi dell'acqua e del pāpa-puruṣa gettando al suolo entrambi alla propria destra.

In una vesione alternativa del rito della distruzione della personificazione del peccato, l'adoratore deve visualizzare in meditazione nel proprio ombelico il pāpa-puruṣa nella forma di un nero e peccaminoso omuncolo, deve seccarlo con cicli di prāṇāyāma e recitando il bīja-mantra dell'elemento aria yāṃ, bruciarlo con il bīja-mantra dell'elemento fuoco rāṃ e lavare via le sue ceneri con il bīja-mantra dell'elemento acqua vāṃ. Nelle tradizioni vaiṣṇava oltre che sull'annientamento del pāpa-puruṣa, si insiste sulla purificazione della mente operata dal ricordo di Viṣṇu, di Rāma o di Kṛṣṇa in accordo alla tradizione di appartenenza. Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmin (XVI sec.) nel manuale di culto vaiṣṇava Haribhakti-vilāsa 3.47 cita il seguente mantra che attribuisce al Garuḍa-purāṇa da recitare per concludere le purificazioni preliminari del pūjā: 'Impuro, puro o in qualsiasi condizione, chi ricorda colui che ha gli occhi di loto (Viṣṇu), diventa puro dentro e fuori[61]'.

Il termine sanskrito nyāsa deriva dalla radice verbale ni-as, disporre o collocare. I riti di applicazione dei mantra sul corpo si dividono genericamente in applicati soltanto sulle mani (kara-nyāsa) o sul corpo intero (aṅga-nyāsa). Gli aṇga-nyāsa si dividono a loro volta in base al tipo di bīja, mūla, gāyatrī o altri mantra delle divinità da applicare sul corpo. I kara-nyāsa si attuano recitando le sillabe dei bīja, mūla, gāyatrī o altri mantra della divinità toccando con la punta del pollice destro e sinistro dall'indice al mignolo le punte e le falangi delle dita delle rispettive mani. Gli aṅga-nyāsa si attuano toccando con la punta del dito medio destro varie parti del corpo dai piedi alla sommità del capo recitando una sillaba del mantra ad ogni tocco. L'aṅga-mātṛkā-nyāsa si attua allo stesso modo toccando varie parti del corpo recitando le 50 lettere dell'alfabeto sanskrito.

Altri tipi di aṅga-nyāsa prevedono la recitazione degli otto nomi di Śiva toccando otto parti del corpo, la recitazione dei nomi delle nava-durgā toccando nove parti del corpo, dei dodici avatāra di Viṣṇu, dei nove pianeti (nava-graha), delle 27 costellazioni (nakṣatrā), dei 51 śakti-pīṭha, dei 108 viṣṇu-tīrtha, ecc.

Lo scopo del nyāsa è la trasformazione delle mani e/o dell'intero corpo e dell'adoratore da materiale a mantrico-divino in modo da spiritualizzare il corpo e di rendere le mani adatte a toccare l'immagine sacra della divinità. Toccare l'immagine sacra della divinità in stato impuro ossia senza aver eseguito i riti di purificazione (śuddhi) e senza nyāsa, offende la divinità e provoca l'immediata sconsacrazione della sua immagine sacra. Per gli śaiva e gli śākta i nyāsa più

61 Haribhakti-vilāsa 3.47: oṃ apavitraḥ pavitro vā sarva-avasthāṃ gāto'pi vā, yaḥ smaret puṇḍarīka-akṣaṃ sa bāhya-abhyantaraḥ śuciḥ.

che la spiritualizzazione, consentono l'identificazione dell'adoratore con Śiva o Devī. Lo yantra da semplice disegno geometrico con la scrittura dei mantra prende vita e diventa un oggetto attraverso il quale adorare una divinità, così per gli śaiva e gli śākta, grazie ai nyāsa il corpo stesso dell'adoratore è identificato con la divinità, diventa uno yantra.

Diversamente per i vaiṣṇava i nyāsa servono a spiritualizzare il corpo e la mente per renderli adatti al culto e servizio della divinità, non a identificarsi con la divinità. I nyāsa per gli śaiva e gli śākta sono descritti in molti tantra e manuali tantrici tra cui il Kulārṇava-tantra cap. 4, il Gandharva-tantra cap. 9, il Prapaṅcasāra-tantra cap. 6, il Mahānirvāṇa 3. 41-43 e 5 113-118 e il manuale Sāradā-tilakā cap. 4 e 5. I nyāsa per i vaiṣṇava sono descritti nella Jayākhya-saṃhitā cap. 11, nei manuali Krama-dīpikā di Keśava Kaśminrin (XVI sec.) e l'Haribhakti-vilāsa cap. 5 e 15 di Gopāla Bhatṭa Gosvāmin (XVI sec.)

Nello śākta Kālikā-purāṇa cap. 57 Śiva spiega ai figli Vetāla e Bhairava la procedura del pūjā offerto a Devī. In 57.107 dice che l'adoratore come preliminare deve meditare su: 'Il mio corpo è la dimora della divinità, io sono divino', in questo modo egli deve unire la divinità (Devī o il sé individuale) alla divinità (Devī). Realizzando lo stato divino, tutto (in lui) diventa puro"[62]. Nello Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga 22.43-44 il ṛṣi Upamanyu spiega a Kṛśṇa che l'identificazione con Śiva è lo strumento necessario e l'obiettivo di ogni tipo di rito śaiva: "Perciò è necessario offrire se stessi a Śiva annullando l'identità animale (fisica). Pensando 'Io sono Śiva' bisogna eseguire il più elevato rito śaiva (nella forma dei) cinque sacrifici: il sacrificio del karman, dell'ascesi, della recitazione dei mantra, della meditazione e della conoscenza"[63]. Nel Paraśurāmakalpa-sūtra 1.5 è detto: "Śiva rivestito da un corpo (condizinato) è il jīva, scoperto (senza corpo e condizioni) è il supremo Śiva"[64].

Il metodo di culto tantrico si basa sulla nota ingiunzione che si trova nei manuali tantrici: yathā dehe tathā deve 'Come nel corpo così nella divinità". Questa ingiunzione è declinata dagli śaiva con: śivo bhūtvā śivaṃ yajet 'Per adorare Śiva è necessario diventare Śiva' e dagli śākta con: devī bhūtvā tu tāṃ yajet 'Per adorare Devī è necessario identificarsi con Lei'. Nello Śiva-dharma 1.24 è detto: "Chi non è Rudra non può ricordare Rudra, chi non è Rudra non può adorare Rudra, chi non è Rudra non può glorificare Rudra, chi non è Rudra non può raggiungere Rudra"[65]. Nel Saundarya-lahari 22 lo śākta devoto prega: "O Bhavānī (Devī) i cui piedi sono irradiati dallo splendore delle

62 Kālikā-purāṇa 57.107: deva-ādhāro hy-ahaṃ devo devaṃ devāya yojayet, sarveṣāṃ devatā-sṛśṭayā jāyate śuddhatā-api ca.

63 Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga 22.43-44: tasmāc-chaivīṃ tanuṃ kṛtvā tyaktvā ca paśu-bhāvanām. śivo'aham iti saṃcintya śaivaṃ karma samācaret, karma-yajṅas tapo-yajṅo japa-yajṅas tad uttaraḥ, dhyāna-yajṅo jṅāna-yajṅaḥ paṅca yajṅāḥ prakīrtitāḥ.

64 Paraśurāmakalpa-sūtra 1.5: śarīra-kaṅcukitaḥ śivo jīvaḥ, niṣkaṅcukaḥ para-śivaḥ.

65 Śiva-dharma: 1.24 nārudraḥ saṃsmared rudraṃ nārudro rudram arcayet, nārudraḥ kīrtayed rudraṃ nārudro rudram āpnuyāt.

corone di Mukunda (Viṣṇu), Brahmā e Indra, concedi il tuo sguardo compassionevole al tuo servitore che per glorificarti si rivolge a te dicendo 'O Bhāvanī'. A lui concedi lo stato di unione con te"[66].

Nel Nord del Kerala i devoti che entrano in alcuni templi di Bhāgavatī-Bhadrakālī come il Punakkal Bhagavatī a Elamakkara (Ernakulam, Kerala) sull'altare trovano soltanto uno specchio circolare metallico in lega di bronzo con una cornice di forma umanoide sulla quale si possono specchiare. Questi specchi regolarmente installati e adorati come l'immagine sacra di Bhagavatī Devī servono a far realizzare ai devoti che Devī è presente in tutto e tutti compresi noi stessi.L'unione o fusione (sāyujya) con la divinità è una delle quattro forme di liberazione descritte nei 28 śaiva-āgama obiettivi degli śaiva o delle cinque forme di liberazione descritte nei vaiṣṇava-paṅcaratra che sono gli obiettivi dei vaiṣṇava.

In vari purāṇa e manuali di culto tantrico sono elencate liste più o meno lunghe di errori o offese (aparādha) che l'adoratore può commettere nel corso dell'adorazione delle immagini sacre delle divinità. In genere si tratta della mancanza della purezza personale o degli articoli di culto, dell'offerta di cibo, fiori o altri articoli sbagliati per ogni particolare divinità, dell'errata attitudine mentale, ecc. come per l'esecuzione dei sacrifici vedici si parla di errata applicazione della norma (vidhi-lopa), errata esecuzione della procedura (kriyā-lopa) e errata pronuncia dei mantra (mantra-lopa). Anche chi si reca al tempio può offendere la divinità se vi entra in stato di contaminazione, con i calzari o abiti sporchi, se non si preannuncia o se non la saluta, se entra con un parasole o su di una portantina, se siede stendendo i piedi verso la divinità, se ruba cose nel tempio, se mangia, dorme, piange, sputa, urina, ecc. nel tempio.

Nel Vārāha-purāṇa cap. 129-136 sono elencati trentadue tipi di errori che l'adoratore può commettere e le conseguenze (daṇḍa) che l'adoratore dovrà subire nella vita corrente o nella successiva se non ricorrerà agli opportuni riti di espiazione (prayaścitta). Kāśīnātha Upādhya (XVIII sec.) nel Dharma-sindhu e Kamalākara (XVII sec.) nel Nirṇaya-sindhu ambedue noti manuali sul retto comportamento (ācāra) dedicano ampio spazio ai riti di espiazione (prāyaścitta) per i numerosi tipi di peccati, infrazioni (doṣa) e errori procedurali (aparādha). Nei templi più importanti il sacerdote dedito al culto è spesso assistito da un apprendista detto tantra-dhāraka che manuale di culto in mano lo guida attraverso le fasi del rito.

L'idea della necessità dell'identificazione dell'adoratore con la divinità deriva direttamente dalla Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.4.10 dove è detto: "... perciò, colui che adora una divinità come altro (da sé) pensando: 'quello è altro (diverso, separato da me), io sono altro', non conosce veramente,

66 Saundarya-lahari 22: bhavāni tvaṃ dāse mayi vitara dṛśṭiṃ sakaruṇām iti stotuṃ vāṅchan kathayati bhavāni tvam iti yah, tadā-eva tvaṃ tasmai diśasi nija-sāyujya-padavīṃ mukunda-brahmendra-sphuṭa-makuṭa-nīrājita-padām.

egli per le divinità celesti è (ignorante) come un animale ...”[67], dalla Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.1.7: “Essendo divenuto divino, raggiunge le divinità colui che conoscendo in questo modo adora (o sacrifica)”[68], dalla Maitry-upaniṣad 6.34: “Si diventa ciò su cui si medita ...”[69] e dalla Muṇḍaka-upaniṣad 3.2.9: “Colui che conosce quel supremo Brahman è certamente Brahman ...”[70] Nello śaiva Vijṅāna-bhairava 153 Śiva rivela a Devī: “La divinità suprema o inferiore che è adorata, gli articoli di adorazione con i quali è soddisfatta e l’adoratore sono tutti una cosa sola. Di che adorazione quindi si tratta?”[71] Amche Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 4.24 ha spiegato che tutto ciò che è connesso al sacrificio o all’adorazione della divinità acquisisce la stessa natura divina: “Brahman è lo strumento dell’offerta sacrificale, Brahman è l’oblazione nel fuoco del Brahman offerta dal sacerdote che è brahman. Egli grazie alla concentrazione sul rito che è brahman, certamente ottiene il brahman”[72].

Oltre che l’adorazione delle immagini sacre delle divinità, i nyāsa precedono ogni rito di sacrificio, di recitazione di mantra (japa e sandhyā-upasana vedici e tantrici) e di installazione delle immagini sacre delle divinità altrimenti detto rito di infusione respiro o della vita (prāṇa-pratiṣṭhā). L’applicazione sulla metà superiore del corpo dei dodici segni settari verticali vaiṣṇava (ūrdhva-puṇḍhra-tilaka) è una forma vaiṣṇava di aṅga-nyāsa. L’urdhva-puṇḍra è descritto nelle tarde vaiṣṇava upaniṣad Vāsudeva-upaniṣad, Ūrdhvapuṇḍra-upaniṣad, Kātyāyana-upaniṣad e Gopīcandana-upaniṣad e consiste di due linee verticali che rappresentano simbolicamente il dualismo ātman-paramātman o secondo una più popolare interpretazione, il piede di Viṣṇu. Le linee verticali sono tracciate con la punta del dito medio destro intinta in una pasta di argilla chiara (gopī-candana) o di polpa di sandalo (candana) o di una pasta di acqua, cenere del fuoco sacrificale e burro chiarificato in base alla tradizione di appartenenza.

Con questo nyāsa i vaiṣṇava tracciando le due linee verticali in dodici parti del corpo e pronunciando i nomi delle dodici principali forme di Viṣṇu invocano in ogni parte del corpo la presenza e la protezione di Viṣṇu. Si comincia con Keśava sulla fronte per proseguire sull’ombelico, sui due lati destro e sinistro dell’addome, sul petto, sulla gola, sui due avambracci, sulle due braccia, sulla parte inferiore e superiore della schiena. Altro modo per ottenere la protezione di Viṣṇu è la recitazione degli inni armatura (kavaca o varman), degli inni di

---

67 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.4.10 ... atha yo’nyāṃ devatām upaste’nyo’ sāvanyo’ham asmīti na sa veda yathā paśur evaṃ sa devānām, ...

68 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.1.7: devo bhūtvā devān api eti ya evaṃ vidvān etad upāste ...

69 Maitry-upaniṣad 6.34: yac cittas tan-mayaḥ ...

70 Muṇḍaka-upaniṣad 3.2.9: sa yo ha vai tat-paramaṃ brahma veda brahma-iva bhavati ...

71 Vijṅāna-bhairava 153: yair-eva pūjyate dravyais-tarpyate vā para-aparaḥ, yaś-ca-eva pūjakaḥ sarvaḥ sa eva-ekaḥ kva pūjanam.

72 Bhagavad-gītā 4.14: brahma-arpaṇaṃ brahma havir brahmāgnau brahmaṇā hutam, brahmaiva tena gantavyaṃ brahma-karma-samādhinā.

protezione (rakṣā) o gabbia (paṅjara).
Analogamente gli śaiva di ogni denominazione applicano sulla metà superiore del corpo gli otto segni settari (tripuṇḍhra-tilaka) nella forma delle tre linee orizzontali composte di cenere di sterco di mucca essiccato o di cenere del fuoco sacrificale e burro chiarificato a cominciare dalla fronte. Nelle tradizioni śaiva sinistre kāpālika e aghora per tracciare le linee si usa soltanto la cenere del crematorio con la quale peraltro si cospargono tutto il corpo a significare che sono morti al mondo. Le tre linee orizzontali in onore di Nandi, il bianco toro portatore di Śiva, somigliano all'impronta lasciata nel fango dallo zoccolo fesso dei bovini. E' detto che le tre linee orizzontali rappresentano simbolicamente i tre Veda (Ṛg, Sāma e Yajus), i tre mondi (bhūḥ, bhuvā e svah), i tre tipi di corpo della dottrina śaiva (kāraṇa, liṅga e kārya-śarira), i tre fuochi vedici del sacrificio (gārhapatya, āhavanīya e dakṣiṇa-agni), le due vocali e la nasale a-u-ṃ che compongono il praṇava-mantra oṃ, i tre tipi di śiva-liṅga (svayanbhu, bāṇa e itara) che si trovano in corrispondenza ai tre nodi (granthi) lungo la suṣumṇā-nāḍī dove le altre due nāḍī laterali si incrociano e altre triadi.
Nelle tarde śaiva-upaniṣad Bhasmajala-upaniṣad e Kālāgnirudra-upaniṣad è detto che il tri-puṇḍhra deve essere tracciato in otto parti del corpo a partire dalla fronte con le punte dell'indice, del medio e dell'anulare della mano destra intinte nella pasta di acqua, cenere e burro chiarificato mentre si recitano i nomi delle otto principali forme di Śiva: Bhava, Śarva, Rudra, Paśupati, Ugra, Mahān, Bhīma, Iśāna menzionati nella Śatapatha-brāhmaṇa 6.3.1, nel Liṅga-purāṇa Uttara-bhāga 13.3-18 e nello Śivamahimna-stotra 28 per invocarne la presenza. In accordo a una popolare interpretazione poiché Śiva è un asceta ritirato dal mondo, le tre linee orizzontali dello śaiva-tilaka indicano la tendenza degli śaiva alla rinuncia alle attività prescritte (praśasta karman) in base al varṇa e āśrama di appartenenza. Mentre poiché Viṣṇu rappresenta l'ideale re e capofamiglia, le due linee verticali del vaiṣṇava-tilaka indicano la tendenza dei vaiṣṇava all'adesione alle stesse attività prescritte.
Il tilaka settario degli śākta è lo stesso tri-puṇḍhra degli śaiva con un punto (bindu) di rosso vermiglione (kuṅkuma) che rappresenta Devī ma in alcune tradizioni esclusivamente monoteiste gli śākta si ornano del solo punto rosso sulla fronte e indossano per il pūjā abiti tinti rossi. Anche la linea rossa vermiglio verticale o il punto rosso che si trova tra le due linee verticali dell'ūrdhva-pundhra di alcune tradizioni vaiṣṇava che riservano un culto paritario anche alla consorte di Viśṇu, Rāma o Kṛṣṇa rappresenta la loro consorte Lakṣmī, Sītā o Rādhā. Da notare che anche l'immagine sacra di Viṣṇu è sempre ornata con l'urdhva-puṇḍhra mentre l'immagine sacra di Śiva, anche lo śiva-liṅga, è ornata con il tri-puṇḍhra. Diversamente l'immagine sacra di Devī non è mai ornata con alcun tilaka settario, piuttosto, come usano ancor oggi le donne indiane in età

fertile ecccetto le vedove, è sempre ornata con il semplice punto rosso (bindī) sulla fronte tra le sopraciglia.
La storia del tantrismo è segnata dal conflitto tra le tradizioni śaiva-śākta e vaiṣṇava e tra le tradizioni ortodosse dette destre (dakṣiṇa) e eterodosse dette sinistre (vāma). Alcuni brāhmaṇa ortodossi interessati alla conservazione del sistema dei varṇa e alla salvaguardia dei loro privilegi adottarono adottarono una forma di culto tantrico destro destro smārta di diretta derivazione vedica che consiste nel culto delle cinque divinità (pañca-āyatana). Altri brāhmaṇa entrarono nelle tradizioni devozionali destre vaiṣṇava, śaiva e śākta un po' meno ortodosse. Altri brāhmaṇa ancora o entrarono spesso in segreto per evitare lo stigma sociale nelle tradizioni sinistre per lo più śaiva e śākta ma anche vaiṣṇava e composero i tantra sinistri. Citando il Devībhāgavata-purāṇa 7.39.27-32, il Varāha-purāṇa 70.41, 71.9 e 53-55 e altri testi, gli adepti alle tradizioni tantriche ortodosse giustificano l'esistenza dei tantra e delle tradizioni sinistre sostenendo che questi tantra sono stati composti e diffusi da Śiva e dal ṛṣi Agastya per ingannare gli sciocchi e coloro che sono incapaci di aderire alle norme etiche e morali dei dharma-sūtra e dharma-śāstra suggerendo loro un sentiero più facile e convincendoli che conduce allo stesso obiettivo.
Altrettanto conflittuali erano i rapporti delle tradizioni tantriche sinistre con i sostenitori dei sei darśana vedici, con i buddhisti theravāda e mahāyāna e jaina. Il pūrva-mīmāmsaka Kumārila Bhaṭṭa (VII sec.) nello Śloka-vartikā rigetta in blocco tutte le pratiche tantriche perché non vediche (avaidika), l'advaitin Mādhava (XIV sec.) nel Śaṅkara-viyaja riferisce con disprezzo che gli asceti śaiva kāpālika e aghora si dedicano a riti tantrici sessuali, alla necrofagia, all'omicidio ed altre empietà. Della stessa opinione circa i tantra sinistri sono i jaina Haribhadra Sūri (VI sec.) nel Yogadṛṣṭi-samuccaya e nel Ṣaḍḍarśana-samuccaya e Somadeva Sūri (X sec.) nello Yaśas-tilaka. Il nyāika buddhista Dharmakīrti (VII sec.) nel Pramāṇavārtika-kārika denuncia i tantra di classe ḍākinī e bhaginī perché prescrivono il culto sinistro delle mātṛkā e delle yoginī. Lo śākta della tradizione śrī-vidyā destra (samaya) Lakṣmīdhara (XVI sec.) nel commento al Saundarya-laharī verso 41, lo śaiva-siddhānta Kāśinātha Bhaṭṭa (XVII sec.) nel Vāmācāramata-khaṇḍana e nel Dakṣiṇācara-dīpikā, denunciano fortemente come inutili o pericolosi i riti tantrici sinistri.
Ogni tradizione hindū smārta, vaiṣṇava, śaiva o śākta, buddhista mahāyāna o tantrayāna e jaina ha sviluppato la sua letteratura tantrica. Il corpo di testi tantrici più voluminoso è certamente quello spesso indivisibile śaiva e śākta. In passato devono essere esistiti anche tantra dedicati a Sūrya, Gaṇeśa, Skanda e Gāruḍa, ma oggi non ne rimangono che pochi frammenti e citazioni sparse. Molto popolare in India è il culto tantrico di Gaṇeśa basato sul Mudgala-purāṇa, sul Gaṇeśa-purāṇa (XI-XIV sec.), sulla tarda Ganapatyatharvaśīrṣa-upaniṣad e qualche manuale specifico. Altrettanto popolare è il culto tantrico di Hanumān del quale nell'India del Nord sono

molto noti i quaranta versi dell'inno in prakrito Hanumān-cālīsā. Come il culto di Gaṇeśa è collegato a quello di Śiva come il culto di Rāma è collegato a quello di Rāma. Qualche studioso dovuto all'esistenza nell'India del Nord di tradizioni tantriche-yogiche hindū-islamiche e a testi come l'Amṛta-kuṇḍa (XVI sec.) e lo Yoga-kalandar (XVII sec.) o yoga della setta sufi quadiriya, parla anche di un tantrismo sufi risultante dal sincretismo di dottrine buddhiste, śaiva dei nāth e vaiṣṇava dei sant. L'Amṛta-kuṇḍa è un testo oggi perso, ne conosciamo l'esistenza solo grazie a numerose sue citazioni in testi yoga e sufi più tardi

Le tradizioni tantriche hindū si distinguono innanzitutto per la divinità oggetto di culto e le sue caratteristiche (guṇa): carattere (bhāva) irato o pacifico, forma (rūpa), nome (nāman), bīja, mūla e gāyatrī-mantra, attività (līlā), ecc. In ambito vaiṣṇava si tratta di Viṣṇu, Rāma, Kṛṣṇa o degli altri viṣṇu-avatāra, in ambito śaiva si tratta di Śiva-Pāśupati, Rudra, Bhairava e altri e in ambito śākta di Durgā, Kālī, Lalitā-tripurasindarī o altre. Le tradizioni tantriche hindū si distinguono inoltre per le linee di successione disciplica (guru-paramparā), per i testi di riferimento (purāṇa, tantra e paddhati), per le dottrine (siddhānta) moniste (advaita), dualiste (dvaita) o miste, per i riti (kriyā) praticati e infine per i metodi di culto tradizionali locali (deśa-ācāra). Oltre che per il culto e la meditazione sulla divinità finalizzata all'ottenimento della liberazione, i mantra sono spesso usati anche per obiettivi materiali come la cura delle malattie e delle febbri, per la neutralizzazione dei veleni, per assicurare un buon parto, per conquistare le donne, per la fortuna in affari, per nuocere o proteggersi dai nemici, ecc.

Ma non si può adorare o invocare un principio divino astratto o impersonale come il supremo Brahman o il Paramātman per vedere soddisfatti i propri desideri materiali. Non si possono nemmeno adorare e invocare le grandi e distanti divinità universali come Viṣṇu e Śiva, Devī è una madre perciò è un caso a parte, che sono vicine solo ai loro puri bhakta che non hanno l'ardire di scomodare per tali futili motivi. Per vedere soddisfatti i propri desideri mondani o materiali o per nuocere agli altri ci si può rivolgere alle alle Devī sia benigne che irate, alle semi divinità e alla pletora di spiriti maligni.

Come abbiamo già detto il supremo obiettivo del rito di culto tantrico è il superamento della distinzione tra l'adoratore, tra colui che sacrifica o medita, ossia tra il soggetto, l'io (aham) e l'oggetto (saḥ) dell'adorazione, del sacrificio e della meditazione. Altre dualità che il tantrismo destro e sinistro in quantità variabile si propongono di trascendere sono il maschile (puruṣa) e il femminile (strī), il corpo o micro-cosmo (piṇḍa-aṇḍa) e l'universo o macro-cosmo (brahmā-aṇḍa), il puro (śuddha) e l'impuro (aśuddha), il peccato (pāpa) e la pietà (puṇya), ecc. Il brahmā-aṇḍa (uovo di Brahmā) è l'universo racchiuso in un guscio anche definito embrione dorato (hiraṇya-garbha) dal quale ha origine l'universo, mentre il piṇḍa-aṇda o uovo del cibo, è il corpo degli

esseri viventi.
Come il corpo degli esseri viventi è costituito di cibo, così è detto che gli antenati (pitṛ) che ci hanno preceduto in linea genealogica si nutrono delle sedici palline di riso cotto condito con burro chiarificato (piṇḍa) e dell'acqua (udaka) che il primogenito maschio ha il dovere di offrire agli antenati maschi della sua famiglia nella cerimonia dello śrāddha che si tiene il decimo, l'undicesimo e il dodicesimo giorno dalla morte del padre. Lo śrāddha varia in base ai dharma-śāstra, ai manuali di riferimento e agli usi locali. Gli dvija cremano il corpo del genitore deceduto e ne disperdono le ceneri nei fiumi sacri ma i nomi degli antenati sono ricordati e pronunciati dai discendenti per innumerevoli generazioni a seguire nella cerimonia dello śrāddha. Il numero sedici delle palline di riso del piṇḍa denota completezza, non è casuale. Sedici sono i giorni che compongono un ciclo lunare dalla Luna nuova alla Luna piena e viceversa, sedici sono i canonici sacramenti (saṃskāra) elencati nei dharma-śāstra ai quali deve sottoporsi lo dvija, tutti gli dei e le dee benigne, eccetto il demiurgo Brahmā e talvolta Agni, sono raffigurati come sedicenni nel fiore degli anni, fino al 1957 sedici erano gli anna che componevano una rupia indiana, ecc.
Come il padre nutrendo il figlio ha formato il corpo del figlio, così il figlio ha il dovere di nutrire il padre defunto e gli antenati con l'offerta del piṇḍa così che il padre possa ottenere un corpo da antenato nel mondo paradisiaco degli antenati (pitṛ-loka) e che gli antenati là già residenti possano rimanervi. Se il figlio non offrisse il piṇḍa al padre defunto, il padre diventerebbe uno spirito disincarnato (preta, letteralmente dipartito) che non abbandona la famiglia e la tormenterebbe per il mancato servizio e infine il padre e gli altri antenati cadrebbero dal loro mondo all'inferno.
Ogni hanno nell'anniversario della morte del padre, il primogenito è anche tenuto a invitare a pranzo dei brāhmaṇa, anche questo rito è detto śrāddha e attraverso il cibo accettato dai brāhmaṇa serve a nutrire il padre defunto e gli altri antenati della famiglia. Nella Manu-smṛti 3.150-166 sono elencati oltre 90 tipi di brāhmaṇa degradati, dediti a professioni sconvenienti o di carattere dubbio che non sono degni di essere invitate (nimantrita) e partecipare al pranzo (bhojanīya) del rito dello śrāddha. Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.5.17, nel Garuḍa-purāṇa 2.21.32 e nella Manu-smṛti 9.138 il figlio dello dvija è definito putra perché con l'offerta del piṇḍa salva il padre defunto dall'inferno (put) salva (trāyate). Un figlio frutto di un rapporto adultero o di una vedova non può celebrare alcun rito funebre per il padre e gli antenati.
Circa la natura trascendentale dello yogin tantrico, nel Kaulajñānanirṇaya-tantra 11.27-29 Śiva afferma: 'O Sureśvarī (Devī), come la foglia del loto non è toccata dall'acqua, così lo yogin non è mai toccato da un odore buono o cattivo, non è toccato dal peccato dell'uccisione un brāhmaṇa o dal merito dell'esecuzione di un sacrificio vedico del cavallo e altri (atti pii), (non è purificato) dal

bagno in un qualsiasi luogo di pellegrinaggio (nell'oceano, in un fiume o lago) né è (contaminato) dal contatto con i barbari (stranieri incivili) o con gli altri (tipi di intoccabili). Pur agendo in ogni modo (pio o empio), sicuramente lo yogin non acquisisce (alcun merito o colpa) '[73].

Una caratteristica generale del tantrismo è la sua elaborata dottrina metafisiologica del corpo diviso in grossolano e sottile che deve essere appresa e padroneggiata. Il corpo grossolano (sthūla-śarīra) è composto da cinque elementi grossolani (paṅca-mahābhūta): terra, acqua, aria, fuoco ed etere mentre il corpo sottile è composto da tre elementi immateriali (sūkṣma-bhūta): mente, intelligenza ed egotismo. Nel Saundarya-laharī 9 i cinque cakra sono identificati con i cinque elementi grossolani più la mente. Il corpo è dotato di cinque sensi di percezione (paṅca-jṅāna-indriya) che hanno cinque funzioni (paṅca-tanmātra) e cinque sensi d'azione (paṅca-karma-indriya). Nel corpo circolano dieci arie (prāṇa, vāyu) di cui cinque principali, lungo la colonna vertebrale sono disposti quattro, sette, otto o più cakra (dischi o ruote) o padma (fiori di loto), ci sono molti canali (nāḍī) che attraversano il corpo dei quali tre sono principali, ecc. Nella dottrina advaita-vedānta l'anima individuale (jīva-ātman) è situata nel cuore ed è avvolta da cinque guaine (paṅca-kośa) materiali. La guaina più esterna è il corpo grossolano generato dal cibo (annamaya), le altre quattro guaine costituiscono una sorta di corpo sottile (sūkṣma-śarīra) diverso da quello della dottrina saṃkhya composto di respiro, mente, conoscenza e gioia (prāṇamaya, manomaya, vijṅānamaya e ānandamaya).

Dalle upaniṣad deriva l'idea dell'identificazione dei sensi con gli dei celesti, il termine indriya (senso) deriva da Indra e deriva anche l'idea che nel corpo sono situati tutti i luoghi sacri (tīrtha) di pellegrinaggio. Dalle upaniṣad derivano i dictum sanskriti: yat piṇḍe tat brahmāṇḍe 'Come nel corpo così nell'universo', yathā bāhye tathā dehe: 'Come all'esterno così nel corpo' e sarvaṃ sara-ātmakam: 'Ogni cosa è costituita dagli stessi elementi' per cui tutto è in relazione con il tutto. Nella Chāndogya-upaniṣad 8.1.3 è detto: "Come lo spazio (esterno) altrettanto (vasto) è lo spazio all'interno del cuore. (Quello spazio nel cuore) contiene ambedue il vento e il fuoco, la terra e il cielo, i fulmini e stelle, contiene tutto ciò che qui (fuori) c'è e non c'è"[74].

Nel Jṅānasaṅkalini-tantra 1.8 Śiva dice a Pārvatī:[75] "Nel corpo c'è tutta la conoscenza, nel corpo ci sono tutte le divinità, nel corpo ci sono tutti i luoghi sacri ..." Nella tarda Śiva-saṃhitā 2.1-5 è detto che il corpo contiene il monte Meru, le sette isole (sapta-dvīpa), i fiumi (sarit), gli oceani

73 Kaulajṅānanirṇaya-tantra 11.27-29: sugandhaṃ pūti-gandhaṇ ca nityaṃ gṛhṇāti niṣkalaḥ, padma-patre yathā toye tathā ca-evaṃ na lipyate. tadvan na lipyate yogin puṇya-pāpaiḥ sureśvarī, brahma-hatyā-ādikaṃ pāpam aśvamedha-ādikaṃ phalam, sarva-tīrtha-abhiṣekaṇ ca mleccha-ādi-sparśena tu, etair na gṛhyate yogī kriyamāner api sphūṭam.

74 Chāndogya-upaniṣad 8.1.3: yāvān-vā ayam-ākāśas-tāvān-eṣo'ntar-hṛdaya ākāśaḥ, ubhe asmin-dyāvā-pṛthivī antar-eva samāhite. ubhāv-agniś-ca vāyuś-ca sūrya-candramasāv-ubhau vidyun-nakṣatrāni, yac-ca-āsya-iha-asti yacca na-asti sarvaṃ tad-asmin-samāhitam-iti.

75 Jṅānasaṅkalini-tantra 1.8: dehasthāḥ sarva-vidyāś-ca dehasthāḥ sarva-devatāḥ, dehasthāḥ sarva-tīrthāni ...

(sāgara), i ṛṣi, tutte le stelle (nakśatra) e i pianeti (grāha), i sacri tīrtha, i templi (pīthā) e le divinità che li presiedono, la Luna (śaśin), il Sole (bhāskara) e i cinque elementi, ma solo lo yogin può realizzare ciò.

Il monte Meru asse del mondo corrisponde alla colonna vertebrale, le tre nāḍī (piṅgalā, īdā e suṣumṇā) corrispondono ai fiumi Ganga, Yamuna e la mitica Sarasvati, i sette cakra corrispondono alle sette sostanze (sapta-dhātu) che secondo la teoria ayurvedica compongono il corpo: pelle, sangue, carne, grasso, ossa, midollo e sperma, ai sette continenti o isole (sapta-dvipa) che costituiscono il mondo mediano (bhuvar-loka) e alle sette note (sapta-svara) della musica indiana. Sette sono le principali città sacre (sapta-puri), i sette fiumi sacri (sapta-nadī), i mondi superiori (svarga-loka) degli dei celesti (sura) e dei ṛṣi veggenti e i mondi inferiori e infernali (bhū-loka) dei demoni (asura). Sette sono le classi (sapta-varga) delle vocali e delle consonanti dell'alfabeto sanskrito, le stelle che costituiscono la costellazione delle Pleiadi mogli dei sette ṛṣi (saptaṛṣi-patnī), i campi di battaglia sacri (sapta-kṣetra), i cavalli che trainano il carro del Sole (sapta-aśva), i principali raggi o sorelle del Sole (sapta-svasṛ), i colori dell'arcobaleno (sapta-indra-dhanu), le fiamme o lingue del fuoco (sapta-arci o sapta-ihva), i giorni della settimana (sapta-aha), i sette pianeti visibili ad occhio nudo (nava-grāha 7+2), ecc.

Nella Caraka-saṃhitā Śārira-sthana 5.3-6 è detto: "... ciò che c'è di particolare nell'universo c'è anche nella persona, ciò che cìè nella persona c'è anche nell'universo ... nella persona la terra è (la parte solida del) il corpo, l'acqua è la parte liquida, il fuoco è il calore, l'aria è il respiro, l'etere sono le cavità e il Brahman è il sé interiore"[76]. Perciò ogni individuo è un universo in miniatura e agendo sul corpo (micro-cosmo) si può agire anche sull'universo (macro-cosmo) e viceversa. In un verso spesso citato del Viśvasāra-tantra 1.57 Śiva dice: "Ciò che è qui (nel corpo) è ovunque (nel mondo), ciò che non è qui non è da nessuna parte"[77]. Similmente nel Toḍala-tantra 2.2 è detto: "Ciò che costituisce la forma del grande universo (costituisce anche) la forma del micro (il corpo)"[78].

Similmente in ambito vajrayāna nell'Hevajra-tantra 2.4.49 è detto: "Come è l'esterno (il mondo) così è il proprio (corpo)"[79]. Il rapporto tra l'uomo e l'universo teorizzato dall'architetto romano Vitruvio Pollione (I sec. a.C.) ha ispirato Leonardo da Vinci (1452-1519) all'illustrazione dell'uomo vitruviano, l'uomo misura dell'universo è disegnato all'interno di un quadrato che rappresenta la Terra e di un cerchio che rappresenta il cielo.

76 Caraka-saṃhitā Śārira-sthana 5.3-6: ... yāvanto hi loke bhāva-viśeṣās-tāvantaḥ puruṣe yāvantaḥ puruṣe tāvanto loke ... tasya puruṣasya pṛthvī mūrtiḥ āpaḥ kledaḥ tejo abhisantāpaḥ vāyuḥ prāṇaḥ viyat suṣirāṇi brahma antara-ātmā.

77 Viśvasāra-tantra 1.57: yad iha-asti tad ānyatra yan na-iha-asti na tat kvacit.

78 Toḍala-tantra 2.2: bṛhad-brahmāṇḍaṃ yad-rūpaṃ tad-rūpaṃ kṣudra-rūpakam.

79 Hevajra-tantra 2.4.49: yathā bāhyaṃ tathā-adhyātmam.

Oltre che nell'āyurveda e nelle dottrine tantriche, la corrispondenza tra il corpo e l'universo è presente nell'astronomia-astrologia (jyotiśa) e nell'architettura (vāstu-vidyā) dove i templi e le città sono progettati in base alle forme e alle proporzioni del corpo umano e sono considerati repliche dell'universo. Nei manuali di architettura templare è riportato un rito di fondazione templare detto della deposizione dell'embrione (garbha-ādhāna) nel quale un sacerdote di notte in una buca scavata esattamente sotto l'altare (pīṭha) principale della divinità al centro del garbha-gṛha, depone uno scrigno vuoto che si suppone contenga il seme immateriale o anima (ātman) della divinità che verrà installata e adorata e del tempio stesso.
Come nel caso del garbhādhāna-saṃskāra amministrato allo dvija, l'idea è che il tempio nasce da madre terra come il bambino nasce dalla deposizione del seme paterno nel grembo materno. Oltre a ciò all'inizio della costruzione di un tempio un brāhmaṇa-sacerdote semina delle piante nell'area del sacrificio rituale; la nascita e la rigogliosità delle piantine che cresceranno saranno presi come presagi che il tempio sarà realizzato senza intoppi e che durerà el tempo. Perciò il primo rito di costruzione di un tempio è quello della fondazione-deposizione dell'embrione della divinità e del tempio e l'ultimo è il rito dell'apertura degli occhi (nayana-unmīlana) dell'immagine sacra della divinità durante l'installazione (prāṇa-pratiṣṭhā).
Invece nei manuali di costruzione dei templi vaiṣṇava di tradizione vaikhānasa e paṅcaratra è prescritto che sotto l'altare del tempio venga deposto uno scrigno contenente una piccola immagine d'oro del serpente Ananta Śeṣa, delle riproduzioni in miniatura delle armi di Viṣṇu e articoli auspiciosi come pietre preziose, cereali, sostanze coloranti, ecc. Vuoto o pieno che sia la deposizione dello scrigno sotto l'altare deriva dal rito della deposizione di un simile tipo di scrigno contenente le reliquie del Buddha, gemme preziose, ecc. che veniva deposto in asse sotto lo stūpa o sotto l'altare dell'immagine sacra del Buddha nei caitya.

Nelle tradizioni tantriche sinistre è forte la tendenza antiascetica e l'assenza del timore del contatto con sostanze impure come il sangue, lo sperma, il sangue mestruale, gli escrementi, l'urina, la carne, il pesce, le bevande alcoliche e talvolta anche con sostanze stupefacenti come l'oppio, la cannabis o l'hashish e lo stramonio. Se tutto è Brahman nulla è puro e impuro, la purezza e l'impurità sono solo categorie create dalla mente.

Nel Vijñāna-bhairava 123 è detto: "Quello che è considerato impuro dalle persone di poca comprensione è puro nella dottrina śaiva. Perciò colui che è privo di tali considerazioni (dualiste) diventa felice (liberato)"[80]. Abhinavagupta nel Tantrāloka 15.163-164 parlando della purificazione degli oggetti rituali afferma: "... l'impurità è considerata dal punto di vista delle persone di natura animale (condizionate) e delle loro dottrine. L'essenza delle cose rimane infatti sempre uguale a se stessa, (non muta) da ciò ch'era prima (dallo stato di impurità) a ciò (allo stato di purezza) immaginato ..."[81]

Nel Mālinīvijayottara-tantra 18.74-75 Śiva rivela a Devī: "(In questo tantra) non c'è (l'idea di) purezza e di impurità, non c'è timore su ciò che deve (o non deve) essere mangiato, ecc. Non c'è dualismo e monismo, non c'è il culto del liṅga, ecc. (o di altri tipi di immagini sacre). Non è prescritto quello che deve essere abbandonato o posseduto, di tenere i capelli incolti, di cospargersi il corpo di cenere, ecc."[82] Nel Jṅānārṇava-tantra 22.26 Śiva rivela a Devī: "O cara, le feci, l'urina, il sangue mestruale, le unghie e le ossa sono completamente pure per chi conosce il dharma e l'adharma"[83].

L'essere strettamente vegetariani o l'accettare anche la carne degli animali sacrificati alle divinità dipende più dall'affiliazione settaria che dal varṇa di appartenenza. Nelle tradizioni tantriche destre vaiṣṇava e śaiva tutti gli appartenenti a queste tradizioni dai brāmaṇa agli śūdra fino anche agli intoccabili accettano soltanto il cibo vegetariano offerto alle divinità d'elezione. La carne e il pesce sono considerati alimenti impuri e peccaminosi che tutti devono assolutamente evitare. Diversamente gli appartenenti alle tradizioni sinistre śaiva e śākta del Kashmir e dell'India del Nord-Est anche i brāhmaṇa, mangiano abitualmente il pesce e la carne degli animali sacrificati a Devī. Circa la dieta le tradizioni jaina e buddhiste si distinguono. Tutti i jaina dai laici ai monaci

80 Vijñāna-bhairava 123: kiṃcij-jñair-yā smṛta-aśuddhiḥ sā śuddhiḥ śaṃbhu-darśane, na śucir-hy-aśucir-tasmān-nirvikalpaḥ sukhi bhavet.

81 Tantrāloka 15.163-164: ... aśuddhatā ca vijñeyā paśutac-chāsana-āśayāt. svatād-avasthyāt pūrvasmād athavā-apy-upakalpitāt, ...

82 Mālinīvijayottara-tantra 18.74-75: na-atra śuddhir-na ca-aśuddhir-na bhakṣya-ādi vicāraṇām, na dvaitaṃ ca-āpi ca-advaitaṃ liṅga-pūjā-ādikaṃ na ca. na ca-api tat-parityāgo niṣparigratā-api vā, saparigrahatā vā-api jaṭa-bhasmā-ādi-saṃgrahaḥ.

83 Jṅānārṇava-tantra 22.26: dharma-adharma-parijṅānāt sakale'pi pavitratā, vin-mūtram strī-rajo vā-api nakha-asthi sakalaṃ priye.

sono strettamente vegetariani mentre generalmente non lo sono i laici buddhisti e i monaci lo sono soltanto nel monastero ma quando escono per la questua possono accettare qualunque tipo di cibo. Dalle biografie appare che anche il Buddha storico non fosse strettamente vegetariano, che incoraggiasse il controllo della lingua come primo passo nel controllo di tutti altri stimoli e che proibiva l'uccisione di animali al fine di cibarsene ma non aveva nulla da eccepire se gli animali erano stati uccisi da altri.

In tutte le tradizioni tantriche senza distinzione tra destre e sinistre una essenziale necessità è l'accetazione di un guru, i suoi insegnamenti (śikṣā) e l'iniziazione (dīkśā). Il guru è considerato il rappresentante vivente della divinità o una sua manifestazione alla quale si deve pari devozione. Giā nella śaiva Śvetāśvatara-upaniṣad 6.23 è detto: "A colui che ha suprema devozione per la divinità e come (ha devozione) per la divinità così (ha devozione) per il guru, a quella grande anima (soltanto) gli argomenti qui esposti vengono rivelati ..."[84] e nella Chāndogya-upaniṣad 4.9.3: "Solo se appresa da un insegnante la conoscenza diventa salda ..."[85] Nella tarda Advayatāraka-upaniṣad 16 è detto che il termine guru deriva da gu (oscurità) e ru (svanire) perciò indica l'insegnante che disperde l'oscurità o ignoranza del discepolo. Il guru tantrico testata la qualificazione (adhikāra) del discepolo, provvede all'istruzione (śikṣā) e all'iniziazione (dīkṣā) ai mantra, yantra, nyāsa, ecc., che il discepolo dovrà usare per meditare e per adorare le immagini sacre delle divinità.

La tradizionale definizione del termine dīkṣā (iniziazione) è: dīyate jṅānaṃ kṣīyate pāpam '(La dīkṣā) è ciò che concede la conoscenza e distrugge il peccato'. Nel Kulārṇava-tantra 17.51 e in altri tantra si trovano simili definizioni della dīkṣā. La tendenza alla segretezza dalle tradizioni vediche si trasmette a tutte le tradizioni tantriche e yogiche. Nel Vijṅāna-bhairava 158 Śiva dice: "Questa conoscenza non deve essere rivelata a un non discepolo, a una persona malvagia, crudele, a un non bhakta non arreso ai piedi del guru ..."[86] Nell'Haṭhayoga-pradīpikā 1.11 è detto: "Lo yogin che desidera la perfezione deve celare la scienza dello haṭha-yoga, (in tal modo essa) è potente mentre se rivelata diventa impotente"[87]

Nelle tradizioni tantriche il rapporto guru-discepolo è eterno, il discepolo deve riporre nel guru fede cieca, deve credere che il mantra a cui il guru lo ha iniziato sia carico di śakti divina altrimenti sarebbe inutile. Nel Kulārṇava-tantra cap. 12 Śiva esalta la devozione ai sandali (pādukā) del guru. Nello stesso tantra in 12.13 Śiva rivela a Pārvatī che la compassione (kṛpā) del

84 Śvetāśvatara-upaniṣad 6.23: yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau, tasya ete kathitā hy-arthāḥ prakāśante mahātmanaḥ ...

85 Chāndogya-upaniṣad 4.9.3: "... ācāryāddhaiva vidyā viditā sādhiṣṭhaṃ ..."

86 Vijṅāna-bhairava 158; paraśiṣye khale kṛūre abhakte guru-pādayoḥ ...

87 Haṭhayoga-pradīpikā 1.11: hatha-vidyā param gopyā yoginā siddhim icchatā bhaved-vīryavatī guptā nirvīryā tu prakāśitā.

guru è la ragione fondamentale (mūla) della liberazione finale in 12.45 dice che: “Chi pensa che il guru sia un uomo (ordinario), che il mantra (sia composto di semplici) lettere (dell’alfabeto) e che l’immagine sacra della divininità sia di pietra, finirà all’inferno”[88], in 12.49: “Il guru è il padre, il guru è la madre, il guru è la divinità, (il guru) è Maheśvara (Śiva), il guru protegge (il discepolo) se Śiva è adirato, ma nessuno (può proteggerlo) se il guru è adirato”[89], in 13.51-52: “O amata, Śiva è onnipervadente, sottile, oltre la mente, senza forma, eterno, etereo, senza nascita e infinito, come potrebbe essere adorato? Perciò o Devī, egli assume la vera e propria forma del guru e (se è) adorato con devozione, (Śiva attraverso il guru) concede la prosperità e la liberazione”[90] e in 13.60 insiste che il guru non è altri che Siva (guruḥ sadā-śiva sākṣāt). Simili affermazioni circa l’identità di Śiva con il guru e esortazioni alla guru-bhakti si trovano in molti altri testi tantrici tra i quali lo Yoginī-hṛdaya 2.50-51 e il Tantra-rāja 1.29-30 e 1.38.

Purtroppo sovente il metodo di insegnamento del guru ai discepoli non è il dialogico di Socrate descritto da Platone nel Teeteto detto Maieutica (arte ostetrica). Socrate si comportava come una levatrice aiutando il discepolo a ‘partorire’ la verità. Egli ispirava le domande dei suoi interlocutori in modo da spingerli a cercare la verità dentro loro stessi e in maniera il più possibile autonoma. La fede cieca non guida mai alla verità, tuttavia cosa c’è di meglio per un guru per testare la fede cieca di un discepolo che dargli degli ordini irragionevoli o contraddittori? Nella sua biografia Milarepa narra che in tal modo egli fu testato dal suo guru Marpa.

Al guru sono dedicate varie versioni settarie della Guru-gītā, una delle più note versioni śaiva è contenuta in una recensione dello Skanda-purāṇa Sanatkumāra-saṃhitā, una versione śākta è contenuta nel Viśvasāra-tantra. Non necessariamente il guru inizia il discepolo al proprio mantra e al culto della sua divinità personale d’elezione (iṣṭa-devī o devatā), egli piuttosto inizia il discepolo ai mantra e al culto della forma di Viśṇu, Śiva o Devī della propria tradizione alla quale il discepolo neofita è qualificato per passare man mano che progredisce nel sādhana alle successive forme della divinità più esoteriche fino alla finale alla quale il guru lo voleva condurre fin dall’inizio o che il discepolo scopre nel percorso. Si ritiene che avendo ottenuto la perfezione di un mantra e del culto di una divinità, il guru sia capace di iniziare il discepolo a qualsiasi mantra e al culto di ogni forma di divinità. Nelle scritture non mancano avvertimenti circa la necessità di avvicinare un guru autentico. Nel Mahābhārata Śānti-parvan 57.7 Bhīṣma spiega a Yudhiṣṭhira l’unico caso in cui il guru può essere abbandonato: “(Nelle scritture) è detto che il

88 Kulārṇava-tantra 12.45 gurau manuṣya-buddhiṇ-ca mantre ca-akṣara-buddhikam, pratimāsu śila-buddhiṃ kurvāṇo narakaṃ vrajet.

89 Kulārṇava-tantra 12.49: guruḥ pitā guruḥ mātā gurur devo maheśvaraḥ, śive ruṣṭe gurus trātā gurau ruṣṭe na kaścana. Versi simili si trovano nella Guru-gītā 88 e 343.

90 Kulārṇava-tantra 13.51-52: yaḥ śivaḥ sarvagaḥ sūkṣmaś ca-unmanā niṣkalo’vyayaḥ, vyoma-ākāro hi-ajo’anataḥ sa kathaṃ pūjyate priye. ata eva śivaḥ sākṣād guru-rūpaṃ samāśritaḥ, bhaktyā samplūjito devī bhuktim muktiṃ prayacchati.

guru che è cieco (non distingue il bene dal male), che non sa cosa può essere fatto e cosa non deve essere fatto e che è uscito dal retto sentiero, deve essere abbandonato”[91].

Nei testi sacri non mancano gli avvertimenti circa l’inutilità e la pericolosità dei falsi asceti che sovente si propongono come guru. Nel Mahābhārata Udyoga-parvam cap. 157 Saṅjaya narra la storia del gatto che finge di dedicarsi ad ascesi e che si dichiara vegetariano ma che di nascosto divora gli sciocchi topi che lo hanno accettato e lo riveriscono come guru. Riferito a questa storia, a Mamallapuram (Kanchipuram, Tamil Nadu) nel grande rilievo che raffigura le penitenze di Arjuna risalente al VII sec. d.C. è raffigurato un gatto in punta di piedi e a braccia tese in alto che si dedica ad ascesi.

Nella Manu-smṛti 4.30, 4.192-197 e nella Yājṅavalkya-smṛti 1.130 i falsi asceti sono definiti coloro che osservano il voto del gatto (baiḍala-vratika e mārjāra-liṅgin) o dell’airone (baka-vratika). Nel Markandeya-purāṇa 47.58-60, nel Kūrma-purāṇa Upari-vibhāga 16.14-15 e nel Viṣṇu-purāṇa 3.18.100-104 e altri purāṇa si trovano numerosi riferimenti ai falsi asceti definiti gatti e aironi. Riferimenti ai falsi si trovano anche nel kāvya. Vallabhadeva (XV sec.) nella raccolta di versi Subhāṣita-āvali 757 dice: “L’avvoltoio (nutrendosi di carogne) non si macchia (dell’uccisione degli animali) è come il migliore tra i saggi, mentre l’airone che divora i pesci (che cattura) è come un (falso) asceta”[92].

In alcune tradizioni tantriche eterodosse l’iniziazione ai mantra e al culto delle divinità è aperta a tutti anche agli dvija indegni o di nascita soltanto (dvija-bandhu), agli śūdra, agli intoccabili (cāṇḍāla di probabile derivazione da caṇḍa, crudele) e alle donne (strī), come già detto la più importante qualifica del discepolo è la fede nel guru e nella divinità. Anche nella Bhagavad-gītā 9.32 Kṛṣṇa afferma che grazie alla bhakti anche le donne, i śūdra, i vaiśya e gli intoccabili nati da grembi peccaminosi raggiungono la liberazione. In alcune tradizione tantriche ortodosse l’iniziazione ai mantra, alla meditazione e all’adorazione delle immagini sacre delle divinità differiscono in base al varṇa di appartenenza del discepolo.

Nei dharma-sūtra, nei dharma-śāstra e nei compendi dharmici (nibandha) ortodossi il giudizio sugli śūdra, sugli intoccabili e sulle donne e la loro qualifica a qualsiasi tipo di iniziazione o rito religioso è ben diversa. Nella Manu-smṛti 10.12 è detto che il cāṇḍāla è il più basso tra gli uomini (adhamaḥ nṛṇām) risultato del più esacrabile dei rapporti sessuali illeciti tra un padre śūdra e una madre brāhmaṇī. Il cāṇḍāla è anche definito divākīrti ossia colui che di giorno deve annunciare la sua presenza così che gli dvija possano scansarlo per non contaminarsi toccando per sbaglio persino la sua ombra. Nella Manu-smṛti 5.85 è detto che lo dvija che tocca un intoccabile, una

91 Mahābhārata Śānti-parvan 57.7: guror apy avaliptasya kāryā-akāryam ajānataḥ, utpatha-pratipannasya parityāgo vidhīyate.

92 Subhāṣita-āvali 757: jīvato nigiran-matsyān munivad-dṛśyate bakaḥ, mṛnān api na gṛdhras-tu adigdha-ākāra muni-indratām.

donna mestruata (udakyā) o che ha appena partorito (sūtikā) o un cadavere (śava) deve fare un bagno completo. In alcune tradizioni vaiṣṇava e śaiva ortodosse o destre per aggirare l'ingiunzione dei dharma-śāstra (Manu-smṛti 10.27) che proibisce l'iniziazione ai mantra vedici degli śūdra e delle donne. Questi ultimi sono iniziati dal guru soltanto a mantra tantrici che differiscono dai mantra vedici per delle minuzie, oppure sono iniziati agli stessi mantra ma privi del praṇava oṃ e dei bīja-mantra (nirbīja-dīkṣā). L'iniziazione senza bīja-mantra amministrata alle donne, ai bambini, agli anziani, ai malati e ai re a causa dei loro impegni li esclude dalla disciplina e dall'osservanza delle norme di comportamento post iniziazione (samaya). Nello śaiva Svacchanda-tantra 4.87-88 è detto: '"... l'iniziazione dei bambini, degli sciocchi, degli anziani, delle donne, delle persone inclini al piacere (i re) e dei malati è senza seme e sono esclusi (dall'obbligo di adesione) alle norme disciplinari"[93].

Diversamente in alcune tradizioni tantriche vaiṣṇava, śaiva e śākta eterodosse o sinistre non c'è alcuna limitazione su chi può essere iniziato e a quali mantra, addirittura in alcune tradizioni il guru può essere uno śūdra, un intoccabile o una donna,

Nello śākta Mahānirvāṇa-tantra 3.92, 4.42, 8.151, 8.281 e 14.184 è proibita ogni discriminazione di varṇa tra gli iniziati partecipanti al rito trasgressivo di gruppo (cakra-pūjā). Nello stesso tantra in 14.184 è detto: "In questo mondo tutti i bipedi (uomini) dai brāhmaṇa agli infimi sono qualificati al kula-ācāra"[94] e in 14.187: "Il kaula (l'adepto al kula-dharma anche brāhmaṇa) che non rende kaula (non inizia) un intoccabile, uno straniero o una donna poiché li considera inferiori e li disprezza, (dopo la morte) raggiungerà la destinazione più bassa (andrà all'inferno)"[95]. Nel Kulārṇava-tantra 2.67 Śiva rivela a Devī: "O Amata, gli studiosi dei quattro Veda (i brāhmaṇa) che non conoscono il kula(-dharma) sono più bassi dei mangiatori di cani (intoccabili), mentre l'intoccabile che conosce il kula(-dharma), è superiore al brāhmaṇa"[96] e nello stesso tantra in 14.9: "Con la dīkṣā non ci sono più discriminazioni di nascita"[97]. Il termine śvapaca (mangiatore o allevatore di cani) è uno dei sinonimi di cāṇḍāla, deriva da śvan (cane) più la radice verbale pac (cuocere) o pā (proteggere, custodire).

Nel Kulārṇava-tantra 3.74-75 Śiva dice: "O Pārvatī, lo śvapaca che conosce il parāprāsāda-mantra (o haṃsa-mantra: ahaṃ saḥ - saḥ ahaṃ) può installare (e adorare come un brāhmaṇa) le immagini sacre delle divinità, ecc., senza dubbio egli è liberato. Se lo śvapaca è liberato anche solo

93 Svacchanda-tantra 4.87-88: bāla-bāliśa-vṛddha-strī-bhogabhug vyādhita-ātmanā. eṣāṃ nirbījikā dīkṣā samaya-ādi-vivarjitā ...

94 Mahānirvāṇa-tantra 14.184: vipra-ādi antyaja-paryantā dvipadā ye'tra bhūtale, te sarve'smin kulā-ācāre bhaveyur-adhikāriṇaḥ.

95 Mahānirvāṇa-tantra 14.187: cāṇḍalaṃ yavanaṃ nicā matvā striyam avajṅāyā, kaulaṃ na kutyāt kaulaḥ so' dahamo yāti-adhigatim.

96 Kulārṇava-tantra 2.67: caturvedī kulā-ajṅānī śvapacād-adhamaḥ priye, śvapaco'pi kula-jṅānī brāhmaṇād atiricyate.

97 Kulārṇava-tantra 14.9: dīkṣā-saṃskara-saṃpanne jāti-bhedo na vidyate.

conoscendo il mantra parāprāsāda, che dire di colui che ne conosce il metodo (di recitazione, d'uso)?"[98] e nello stesso tantra in 14.80: "Grazie all'iniziazione che è la lampada della liberazione, anche un intoccabile diventa liberato ..."[99]

In materia di istruzione e iniziazione, l'approccio ortodosso delle tradizioni ortodosse vaidika e smārta è molto discriminante nei confronti degli śūdra, delle donne e ancor più degli intoccabili. Nella Manu-smṛti 10.126 è detto: "Lo śūdra non commette alcun peccato (che lo fa cadere dal suo varṇa inferiore), non è degno dei sacramenti, non è qualificato al dharma, (ma aderire) il dharma non gli è proibito"[100]. Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan cap. 28-30, Bhīṣma racconta a Yudhiṣṭhira la storia di Mataṅga figlio di una brāhmaṇī non sposata e di padre ignoto adottato da un pio brāhmaṇa che lo credeva figlio illegittimo di un brāhmaṇa. Un giorno Mataṅga incollerito bastona un asino che si rifiutava di tirare un carretto. L'asina madre per consolare il figlio spiega che la propensità all'ira e alla violenza di Mataṅga rivela che in realtà è figlio di un intoccabile e quindi a sua volta intoccabile. Venuto così a conoscenza d'essere un intoccabile Mataṅga tenta di acquisire lo stato di brāhmaṇa dedicandosi ad estreme ascesi, ma è tutto vano. Nemmeno Indra che lo visita per distoglierlo dalle sue dure ascesi può rettificare la sua nascita inferiore. Mataṅga allora insiste dedicandosi ad ascesi ancora più dure che alla fine lo conducono alla morte.

Nella Manu-smṛti 10.57-59 il legislatore dice: "Un uomo non conosciuto (quindi possibilmente) nato da un grembo impuro, un uomo ignobile (fuoricasta) ma che sembra nobile, è identificabile dalle (sue) azioni. In questo mondo la condotta ignobile, la rudezza, la crudeltà e la trascuratezza del dovere prescritto rivela (la natura del) l'uomo nato da un grembo impuro ... un uomo nato da un grembo infimo non può reprimere la sua vera natura"[101].

Eppure qualche eccezione circa l'opportunità dell'iniziazione ai mantra dei non dvija che non confermano la regola, si trovano anche nelle śruti e nelle smṛti. Nella Chāndogya-upaniṣad 4.4.1-5 è narrata la storia di Satyakāma Jābāla figlio di una brāhmaṇi ma di padre sconosciuto perciò il suo varṇa di appartenenza era dubbio, avrebbe potuto essere anche un cāṇḍāla. Tuttavia il ṛṣi Haridrumata Gautama lo accettò come studente brahmacārin nella sua guru-kula al pari degli altri studenti brāhmaṇa. Nel Mahābhārata Vana-parvan cap. 177-178 Yudhiṣṭhira libera il suo antenato re Nahuṣa maledetto a diventare un serpente (nāga) rispondendo elaboratamente alle sue domande circa il sistema dei quattro varṇa. Yudhiśṭhira afferma che sono i vizi e le virtù

98 Kulārṇava-tantra 3.74-75: parāprāsāda-mantrajṅaḥ śvapacau'pi hi pārvatī, devatā-sthāpane śaktaḥ pratimā-ādau na saṃśayaḥ. mantra-mātran tu yo vetti parāprāsāda-saṃjṅakam, śvapaco'pi hi mucyate kiṃ punas tad vidhānavit.

99 Kulārṇava-tantra 14.80: dīkṣayā mokṣa-dīpena caṇḍalo'pi vimucyate ...

100 Manu-smṛti 10.126: na śūdre pātakaṃ kiṅcit na ca saṃskāram arhati. na-asya ādhikāro dharme na dharmāt pratiṣedhanam.

101 Manu-smṛti 10.57-59: varṇa-āpīta avijṅātaṃ naraṃ kaluṣa-yonijam, ārya-rūpam iva-anāryaṃ karmabhiḥ svair vibhāvayet. anāryatā niṣṭuratā krūratā niṣkraya-ātmatā, puruṣaṃ vyaṅjayanti iha loke kaluṣa-yonijam ... na kathaṅcana duryoniḥ prakṛtiṃ svāṃ niyaccati.

personali che si posseggono che determinano il vero varṇa di appartenenza, non la nascita (jāti) o il clan (kula) soltanto. Le qualità naturali e i doveri dei membri dei quattro varṇa sono anche esposte da Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 18.40-44. Nel Paṅcatantra Mitrabheda 103 lo sciacallo Damanaka retoricamente chiede: "(Come) la seta è prodotta dal verme, l'oro è ricavato dalla pietra, l'erba dūrvā è prodotta dal pelo della mucca, il loto rosso cresce dal fango, la Luna nasce dall'oceano, la ninfea blu cresce dallo sterco di mucca, il fuoco scaturisce dal legno, la pietra preziosa cresce sul capo del serpente e il pigmento giallo è prodotto dalla bile di mucca, (così) le persone manifestano le loro qualità, perciò cosa è determinato dalla nascita?"[102]

La cerimonia di iniziazione tantrica (dīkṣā) deriva dal rito di iniziazione-consacrazione (abhiṣeka) degli sponsor (yajamāna) marito e moglie dello yajṅa vedico officiato dai sacerdoti-brāhmaṇa (ṛtvij). Nella Śātapatha-brāhmaṇa 3.2.1.16 è detto che l'iniziato (dīkśita) al sacrificio vedico è come un feto o un neonato (garbha), lo stesso vale per l'iniziato ai mantra e riti tantrici. Nella Aitareya-brāhmaṇa 1.3 e nella Śatapatha-brāhmaṇa 3.1.3.29 la procedura dell'aśvamedha-yajṅa prevede che il re sponsor e la sua moglie preferita (vāvātā) vengano rinchiusi in un capanno a forma di grembo materno eretto all'interno dell'area del sacrificio. Per evocare lo stato di vita intrauterina (regressus ad uterum) i due rimanevano alcuni giorni nel capanno in castità avvolti in una pelle di antilope nera (mṛga) che rappresentava la placenta, con i pugni serrati, nutrendosi solo di latte e balbettando vagiti anziché parlare. Il mattino del giorno della celebrazione sacrificio vero e proprio a uscivano dal capanno, erano iniziati con il bagno lustrale (abhiṣeka) che suggellava la rinascita del re e della regina ed erano pronti a presenziare il sacrificio.

La dīkṣā tantrica deriva inoltre dai riti di celebrazione dei sacramenti o riti di passaggio (saṃskāra) domestici in particolare da quello dell'acquisizione del nome (nāma-karaṇa) e dell'iniziazione al gāyatrī-mantra (upanayana) prescritti nei gṛhya-sūtra e dharma-śāstra. Ma a differenza dei saṃskāra che per gli dvija sono obbligatori, la dīkṣā tantrica è un saṃskāra accessorio a cui gli iniziati si sottopongono volontariamente. Dal VI sec. d.C. con lo sviluppo e la diffusione del tantrismo la figura del guru è passata da quella del rispettabile brāhmaṇa-sacerdote di famiglia egli stesso un capofamiglia (gṛhastha) che amministra i samskāra ai ragazzi dvija e dalla figura dell'altrettanto rispettabile guru insegnante anch'egli capofamiglia che accoglie e istruisce gli studenti brahmacārin nella sua guru-kula, alla figura di un rappresentante in terra della divinità o personificazione della divinità e altrettanto degno di adorazione.

Nella tradizione monastica di Śaṅkara (VIII sec.) come già era in tutte le tradizioni buddhiste dalle theravāda alle tantriche vajrayāna, la funzione del guru iniziatore e istruttore era assunta da un

102 Paṅcatantra Mitrabheda 103: kauśeyaṃ kṛmijaṃ suvarṇam upalād dūrvā-api goromataḥ, paṅkāt tāmarasaṃ śaśāṅka udadher indīvaraṃ gomayāt, kāṣṭhād agniraheḥ phaṇād api maṇir go-pittato rocanā, prākāśayaṃ svaguṇa-udayena guṇino gacchanti kiṃ janmanā.

rinunciato (saṃnyāsin) abate del monastero (maṭha). Talvolta non senza attriti e invasioni di campo, il guru di famiglia e il guru saṃnyāsin abate del monastero si dividevano i compiti. Al primo spettava l'amministrazione dei saṃskāra che permettevano di diventare dvija, mentre al secondo che era considerato un guru di rango superiore, spettava l'iniziazione degli aspiranti brahmacārin e in seguito, a tempo debito, l'iniziazione al saṃnyāsa che unicamente permetteva l'ottenimento della liberazione. Soltanto nelle tradizioni tantriche śaiva del kashmir e vaiṣṇava di Vallabha (1479-1531) non era più necessario che il guru fosse un saṃnyāsin, eccetto il celibe ma non rinunciato Abhinavagupta, gli altri importanti esponenti di queste tradizioni furono tutti capifamiglia.

Nella Manu-smṛti 2.169-170 sono descritti i tre tipi di nascita del brāhmaṇa: la prima è quella naturale dalla madre, la seconda è l'investitura del cordone sacro (yajṅa-upavīta) e la terza è la qualifica all'esecuzione degli yajṅa vedici ottenuta dal brāhmaṇa a cui sono stati amministrati tutti i saṃskāra fino al matrimonio. Tra le tre, la nascita caratterizzata dall'investitura del cordone è la nascita vedica o dal brahman. La dīkṣā tantrica qualifica al sādhana tantrico per la realizzazione dei desideri mondani (bhukti) a cui in genere ambisce il capifamiglia detto bubukṣu e per la realizzazione dell'obiettivo supremo o liberazione (mukti) a cui in genere ambisce l'asceta detto mumukṣu. Ambedue la bukti e la mukti sono obiettivi leciti (siddhi).

Amarasimha (IV sec.) nell'Amara-kośa 1.1.86-87 elenca le principali otto siddhi mondane ottenute grazie alle discipline yoga: la capacità di ridurre (aṇimā) o espandere (mahimā) a piacimento la dimensione del proprio corpo, la capacità di diventare molto pesanti (gariman) o leggeri (laghimā), di procurarsi oggetti da ogni luogo (prāpti), di realizzare ogni desiderio (prākāmya) e di dominare ogni situazione (īṣitva) o persona (vaśitva).

Oltre a queste vi sono numerose siddhi secondarie tra cui: la capacità di sdoppiarsi o moltiplicarsi (kāya-vyūha), la chiaroveggenza (trikāla-jṅatva), la capacità di volare (khecaratva) o di spostarsi velocemente ovunque (bhūcaratva), l'invisibilità (antardhāna o adṛśya), la lettura della mente altrui (paracitta-abhijṅatā), il sentire e vedere cose lontane (dūraśravaṇa-darśana), il potere di irresistibilmente attrarre (ākarṣaṇa) le donne, le ricchezze, la fama, ecc., la capacità di assumere qualsiasi forma si desideri (kāma-rūpa), di entrare in possesso dei corpi altrui (parakāya-praveśana), di assumere il controllo di una semi divinità (yakṣa-yakṣiṇī) o di uno spirito maligno (piśāca-piśācī), di ricordare le vite precedenti (jāti-smara o pūrvanivāsa-anusmṛti), di rendere le donne fertili (prasavana) e di procurare loro un buon parto (prasūti-karaṇa), di abbandonare il corpo o morire quando e come lo si desidera (svacchanda-mṛtyu), di far piovere (vṛṣṭi-karaṇa o varṣāyana), di aprire le nubi per interrompere le piogge (megha-sphāṭana), di procurare o curare la febbri (tāpa-jvalana), di sviluppare il talento poetico o oratorio (kavitva), di procurare malattie

(vyādhi-karaṇa), l'impotenza (ṣaṇḍha-karaṇa), ecc. In realtà qualsiasi arte, scienza, capacità o abilità fisica ottenuta grazie allo studio, all'allenamento e alla pratica assidua può essere considerata una siddhi.

Pataṅjali nello Yoga-sūtra cap. 3 descrive oltre venti tipi di siddhi mondane ottenute grazie alla disciplina (samyama) negli ultimi tre degli otto stadi dell'aṣṭāṅga-yoga: concentrazione (dhāraṇā), meditazione (dhyāna) e unificazione (samādhi). In accordo alla dottrina sāṃkhya il corpo è costituito da 23 elementi materiali (tattva) della natura materiale (prakṛti): i cinque elementi grossolani (paṅca-mahābhūta), i cinque organi di azione (paṅca-karma-indriya), i cinque organi di percezione (paṅca-jṅāna-indriya), le cinque funzioni sensoriali (paṅca-tanmātra), la mente (manas), l'intelligenza (buddhi) e l'ego (ahaṃkāra). Come lo yogin grazie al samyama è in grado di controllare la mente, così è in grado di controllare ogni altra evoluta di prakṛti e ciò gli conferisce la capacità di ottenere ogni tipo di siddhi mondane. Tuttavia Pataṅjali nello Yoga-sūtra 3.36 avverte che: "L'ottenimento di queste siddhi è un ostacolo al samādhi"[103] e dello stesso parere è anche Kṛṣṇa che nel Bhāgavata-purāṇa 11.15.33 dopo aver descritto diciotto siddhi, afferma: "(I saggi) dicono che queste (siddhi) sono ostacoli per colui che è dedito allo yoga (con l'obiettivo di ottenere il) supremo ..."[104]

In ambito vajrayāna le siddhi sono classificate in tre tipi: superiori, intermedie e inferiori. Le superiori sono le siddhi di cui sono dotati i bodhisattva che usano per il bene di tutti. Le intermedie sono il rianimare un cadavere, l'ottenere partner sessuali femminili attraverso lo yakṣinī-sādhana, l'ottenere una spada magica (khaḍga), la capacità di preparare pillole curative (guṭikā) o colliri (añjanā) magici, l'invisibilità (antardhāna), ecc. Le siddhi inferiori sono quelle maligne usate per nuocere agli altri (abhicāra).

L'approccio alle siddhi dello śaiva kashmiro Abhinavagupta è un po' diverso. Nel Tantrāloka 13.183 egli afferma: "Le siddhi possono essere manifestate (dal guru per stupire e) per infondere fiducia nei (discepoli) e convincerli che coloro che qui (in questa tradizione śaiva) diventano perfetti, alla morte ottengono la liberazione"[105]. Allo stesso modo Dattatreya nel Dattātreya-yogaśāstra 91-93 afferma: "Queste (siddhi) sono respinte (da chi desidera) la grande perfezione (la liberazione). (Lo yogin) intelligente non deve deliziarsi in esse, non deve mostrare a nessuno in alcun modo i suoi poteri, solo a volte e per affetto può rivelarli a un discepolo devoto. (Ma altrimenti) per celare il suo potere egli deve vivere tra la gente come un muto, uno sciocco o un sordo"[106].

---

103 Yoga-sūtra: 3.36: te samādhau upasargā vyutthāne siddhayaḥ.

104 Bhāgavata-purāṇa 11.15.33: antarāyān vadanty-etā yuṅjato yogam uttamam ...

105 Tantrāloka 13.183: siddhi-jālam hi kathitaṃ para-pratyaya-kāraṇam, iha-eva siddhāḥ kāya-ante mucyeran nati bhāvanāt.

106 Dattātreya-yogaśāstra 91-93: ete vihatā mahā-siddher na ramet teṣu buddhimān. na darśayec-ca kasmaicit sva-

Come il bagno lustrale (abhiṣeka) segnava la consacrazione della coppia di sponsor (yajamāna) al sacrificio vedico, così la dīkṣā tantrica assume il significato di morte e rinascita rituale. Il candidato si sottopone a un periodo di digiuno e ascesi purificatorie, il giorno del rito si rasa totalmente il capo e il corpo, fa un bagno, si veste e raggiunge il luogo del rito del fuoco (homa) officiato dal guru. La morte è rappresentata dal togliersi i vecchi abiti e dall'abbandono del nome attribuitogli dalla nascita dai genitori, la rinascita è rappresentata dal rivestirsi con abiti nuovi e dall'acquisizione di un nuovo nome attribuitogli dal guru. Il sacrificio del fuoco celebrato per la dikṣā tantrica e per l'iniziazione al saṃnyāsa è detto viraja-homa. Viraja è il nome del fiume che divide il mondo dei vivi da quello dei morti, un ulteriore indicazione della rinascita di chi si sottopone al viraja-homa. Sono gli aspiranti saṃnyāsin che in particolare celebrano la morte simbolica della loro vita mondana, tradizionalmente il saṃnyāsin solo per aver rinunciato al mondo è considerato già liberato.

In genere in base alla tradizione in cui si entra il nuovo nome dell'iniziato è un nome di Śiva, di Devī o di Viṣṇu o uno dei loro attributi. Nelle tradizioni vaiṣṇava, per umiltà il discepolo senza considerare il varṇa di provenienza, accetta il nuovo nome di Viṣṇu, Rāma o Kṛṣṇa seguito dal titolo dāsa, le donne dāsī, servitore o servitrice che normalmente qualifica i śūdra. Nel caso di iniziazione tantrica vaiṣṇava di un intoccabile privo di varṇa e di lignaggio (gotra), il discepolo acquisisce il lignaggio di Viṣṇu detto acyuta-gotra.

Generalmente il guru iniziatore (dīkṣā-guru) è uno mentre i guru istruttori (śikṣā-guru) possono essere molti. Un primo tipo di iniziazione è quella concessa dal guru di famiglia che tutti gli hindū generalmente prendono da ragazzi senza rigide prescrizioni. Gli dvija sono iniziati dal guru di famiglia al gāyatrī-mantra e/o in qualche tradizione famigliare ma ciò non preclude la futura entrata in una tradizione che richiede obblighi più impegnativi. In pratica l'iniziazione del guru di famiglia lascia gli iniziati liberi di visitare i templi di qualsiasi divinità e tradizione in base all'inclinazione che maturano. I nati in famiglie vaiṣṇava possono perciò diventare śaiva o śākta e viceversa.

Nel Kulārṇava-tantra 13.132 Śiva rivela a Devī: "Come l'ape avida di miele deve andare di fiore in fiore, così il discepolo avido di conoscenza deve andare di guru in guru"[107]. Dopo aver descritto i vari tipi di discepoli, di guru e di riti di iniziazione nello stesso tantra in 14.39 elenca sette tipi di iniziazioni attuate: tramite il rito del fuoco (kriyā-dīkṣā), l'applicazione (nyāsa) delle lettere dell'alfabeto sul corpo (varṇa-dīkṣā), il nyāsa su cinque parti del corpo dai piedi al capo (kalā-dīkṣā), il contatto (sparśa-dīkṣā), la parola (vāk-dīkṣā), la visione (dṛik-dīkṣā) e il pensiero

sāmarthyaṃ hi sarvadā, kadācid-darśayet prītyā bhakti-yuktāya vā punaḥ. yathā mūrkho yathā mūḍho yathā badhira eva vā, tathā varteta lokeṣu sva-sāmarthyasya guptaye.

107 Kulārṇava-tantra 13.132: madhu-lubdho yathā bhṛṅgaḥ puṣpāt puṣpa-antaraṃ vrajet, jṅāna-lubdhas-tathā śiṣyaḥ guru-gurv-antaraṃ vrajet.

(mānasa-dīkṣā). Lakṣmaṇa Deśika (XII sec.) nel Sāradā-tilaka cap. 4-5 elenca quattro tipi di iniziazioni in ordine di importanza dal più basso al più alto: kriyāvatī, varṇamayī, kalāvatī e vedhamayī. Il gauḍīya-vaiṣṇava Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmin (XVI sec.) nel manuale Haribhakti-vilāsa cap. 2 si limita alla descrizione della sola kriyāvatī-dīkṣā.
La dīkṣā kriyāvatī è condotta in un padiglione (maṇḍapa) che è stato purificato con aspersioni dei cinque prodotti della mucca (pañca-gavya): urina, sterco, latte, yogurt e burro chiarificato. Il candidato all'iniziazione deve prepararsi nei giorni precedenti digiunando e meditando. Il giorno dell'iniziazione al mattino dopo essersi rasato il volto e il capo e aver fatto un bagno il candidatoo deve avvicinare il guru con un simbolico piccolo dono (guru-dakṣiṇā), è sufficente un frutto, e chiedergli secondo la formula prescritta di essere accettato come discepolo. Il guru fa sedere il discepolo presso il fuoco sacrificale volto a Nord, lo purifica con aspersioni d'acqua (prokṣaṇa), mantra, nyāsa, bhūta-śuddhi, gli fà solennemente pronunciare i voti prescritti e offre a Viṣṇu un sacrificio del fuoco (homa).
Quindi il guru rivela il mantra segreto al discepolo sussurrandoglielo tre volte all'orecchio destro e il discepolo lo ripete sottovoce così che il guru possa verificare la corretta pronuncia. Quello sarà il mantra che il discepolo dovrà recitare quotidianamente tutta la vita. Quindi il guru vaiṣṇāva dà al discepolo il rosario (japa-mālā) di legno di tulasī o altro materiale se di altra tradizione, sul quale egli ha recitato almeno un giro di mantra. Talvolta dà al discepolo anche una piccola immagine sacra della divinità da adorare e le istruzioni della procedura dell'adorazione (śuddhi, nyāsa, ecc.) Dopo essersi prostrato a terra ai piedi del guru, il discepolo deve offrire del cibo ai confratelli e/o ai brāhmaṇa in base alle sue possibilità.
Il sistema della dīkṣā tantrica vaiṣṇava-pāñcarātra prevede che oltre al nome, il guru insegni al discepolo quattro riti purificatori detti saṃskāra: il dīkṣā-mantra che il discepolo dovrà recitare sul rosario (japa-mālā) quotidianamente per tutta la vita un determinato numero di volte, i dodici segni settari (ūrdhva-puṇḍra-tilaka) verticali di argilla, i quattro simboli (mudrā) di Viṣṇu (la conchiglia, il cakra, la mazza e il loto) marchiati a fuoco o stampati con dell'argilla due per braccia e la collana (kaṇṭhi-māla) di legno di tulasī, sacro a Viṣṇu, da portare al collo. Gli altri tipi di dīkṣā tantrica più esoterici e interiori descritti nei tantra e nei manuali sono per lo più utilizzati nelle tradizioni śaiva e śākta.
Nei 28 śaiva-āgama sono descritte due forme di dīkṣā tantrica: le esterne dette kriyāvatī e le interne dette jñānavatī tra le quali vi è quella effetuata attraverso la trasmissione della śakti (śakti-pāta) dal guru al discepolo. Dopo aver meditato su Śiva ed essersi identificato con esso, il guru deponendo le mani sul capo del discepolo. Tramite questo contatto (sparśa), il guru penetra nella coscienza del discepolo e fondendo la sua suṣumṇā-nāḍī con quella del discepolo induce nel

discepolo il repentino risveglio e l'ascesa della kuṇḍalinī-śakti attraverso i cakra (cakra-vedha) nella suṣumṇā-nāḍī del discepolo. Qualcosa di simile è descritto nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.5.17 dove è detto che quando il padre sente che sta arrivando il momento che dovrà lasciare questo mondo 'penetra' nel figlio per trasferirvi la sua forza vitale (prāṇa).

Nel Kulārnava-tantra 14.64 sono elencati i sei effetti sul discepolo della vedha-dīkṣā: ānanda (gioia), kampa (tremori), udbhava (sussulti), ghūrṇā (giramenti di capo), nidrā (sonno) e murchā (svenimento). Nel Tantrāloka 29.245-246 Abhinavagupta spiega che grazie alla spinta ascendente (uccāra) attuata dal guru con la contrazione del perineo (mūla-bandha), egli senza sforzo eleva la sinuosa (kuṭila) e inanellata (kuṇḍala-kṛti) kuṇḍalinī-śakti del discepolo che staziona addormentata nel seggio triangolare (śṛṅgāṭaka-āsana-stha) o mūlādhāra-cakra, fino al sahasrāra-cakra dove risiede Śiva il possessore della Śakti (śaktimat).

In realtà tale tipo di dīkṣā somiglia a una forma di possessione (āveśa) del discepolo operata dal guru. Del resto, alcuni studiosi avanzando una interpretazione psicoanalitica della fase della rivelazione del mantra all'orecchio del discepolo da parte del discepolo che si verifica nel corso della kriyā-dīkṣa in ogni tradizione le attribuiscono una valenza sessuale. Secondo tale interpretazione, il guru, per mezzo della sua lingua (lolā)-pene (lola), introduce il mantra-seme (bīja) nell'orecchio-vagina del discepolo.

Nel Mālinīvijayottara-tantra 11.35 e nel Tantrāloka 5.107-108, 111 e 29.208 sono elaborati i sintomi dell'ascesa della kuṇḍalinī-śakti attraverso i cakra (cakra-vedha) che il discepolo sperimenta nel corso della śaiva dīkṣā già menzionati nel sopra citato Kulārnava-tantra 14.64. L'iniziato sperimenta questi cinque sintomi uno ad uno man mano che i cinque cakra sono raggiunti dalla kuṇḍalinī-śakti. Partendo dal basso: la gioia nel fuoco (tri)angolare (vahny-asri) ossia nel mūlādhāra-cakra, il sussulto nel bulbo o plesso solare (kanda) ossia nel maṇipūra-cakra, le vibrazioni o tremori nel cuore (hṛt) ossia nell'anāhata-cakra, il sonno yogico nel palato (tālu) ossia nel viśuddha-cakra e l'agitazione al raggiungimento del cakra più elevato e destinazione finale della kuṇḍalinī-śakti detto sahasrāra-cakra o anche dvādaśānta poiché secondo le dottrine śaiva kashmire è situato dodici dita sopra la fontanella cranica (brahma-randhra).

Nel Kulārṇava-tantra 14.59-64 circa la cakra-vedha oltre ai cinque sintomi elencati da Abhinavagupta, Śiva aggiunge un sesto e ultimo sintomo, la perdita della coscienza (mūrchanā). Nel testo śaiva kaula Timirodghāṭhana cap. 4 e 6 sono elencati sette diversi sintomi della cakra-vedha nel discepolo durante la śaiva-dīkṣā: i movimenti involontari del corpo (vivaśa-gati), la paralisi (stobha), i tremori (kampana), le visioni (darśana), il canto e la danza spontanea (gāna-nṛtya), i capogiri (śira-bhrāmaṇa) e il piacere sessuale (rati-ānanda).

Nel Kulārṇava-tantra 17.54 e nel Prapañcasāra-tantra 5.2 è detto che il termine mantra deriva dal

termine manana, meditazione e da trāyate, ciò che libera da tutte le paure quando meditato. Etimologicamente il termine mantra deriva dalla radice verbale man, pensare o meditare più la terminazione primaria (kṛt-pratyaya) ghaṇ (tra) che indica lo strumento, perciò il mantra designa uno strumento di meditazione.

Circa la comprensione del significato del mantra, nel Kulārṇava-tantra 15.59 Śiva dice: "Colui che non conosce il significato del mantra, la coscienza (vitalità) del mantra e lo yoni-mudrā anche se recita (il mantra) milioni di volte, non otterrà alcun risultato"[108]. Lo yoni-mudrā è un gesto rituale esibito con le mani al termine dei rito tantrico śākta per correggere gli errori di recitazione dei mantra. I mantra sono definiti dotati di coscienza (caitanya) o vivi solo se sono ricevuti da un guru appartenente a una tradizione, non i mantra trovati nei libri. Anche Abhinavagupta nel Tantrāloka 26.22–24 protende per la sola trasmissione orale dei mantra e avvisa i guru di non trascriverli perché senza la coscienza vitale o potenza conferita ad essi dal guru (guru-saṃvida-bhinna) sono inerti (lipisthitas-tu yo mantro-nirvīryaḥ). I mantra perdono potenza ed efficacia se rivelati in pubblico. Nel Netra-tantra 14.11 Śiva dice: "(il mantra tenuto) nascosto dà la perfezione, (mentre il) rivelato distrugge la perfezione ..."[109]

Nel Kulārṇava-tantra 15.60-61 Śiva aggiunge: "... è dichiarato che i mantra dotati di coscienza concedono tutti i risultati mentre i mantra privi di coscienza non sono che lettere dell'alfabeto ..."[110] e nello stesso tantra in 15.63-64: "O Devī Kuleśvarī, il mantra dotato di coscienza che è pronunciato anche una volta soltanto scioglie i nodi (cakra) del cuore e della gola, gli arti si distendono, dagli occhi scendono lacrime di gioia, i peli si rizzano, il corpo è posseduto e la voce trema. Se (nel discepolo) si manifestano questi sintomi, senza dubbio il mantra è stato trasmesso dalla tradizione"[111].

Nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra 6.9 e nel Kulārṇava-tantra 2.9 è detto che la dottrina segreta kaula è trasmessa oralmente da orecchio a orecchio (karṇā-karṇi-gatam), come il guru l'ha ricevuta personsalmente dal suo guru attraverso l'orecchio, così a sua volta egli la deve trasmettere all'orecchio di un suo eventuale discepolo. Nel Kulārṇava-tantra 15.20 Śiva dice: "Coloro che recitano i mantra dopo averli visti (letti) in un libro peccano dell'uccisione di un brāhmaṇa e (tali mantra) producono solo malattie e sofferenze"[112]. Tuttavia non è raro il caso di sādhaka che

108 Kulārṇava-tantra 15.59: mantra-arthaṃ mantra-cetanyaṃ yoni-mudrāṃ na vetti, śatakoṭi-japena-api tasya siddhir na jāyate. Come Gandharva-tantra 29.23 e Bhūtaśuddhi 14.1.

109 Netra-tantra 14.11: guptaḥ susiddhado-devī prakaṭaḥ siddhihā bhavet ...

110 Kulārṇava-tantra 15.60-61: ... mantra-caitanya-sahitāḥ sarva-siddhikarāḥ smṛtāḥ. caitanya-rahitā mantrāḥ proktāḥ varṇās-tu kevalam, ...

111 Kulārṇava-tantra 15.63-64: hṛt-kaṇṭha-granthi-bhedaś ca sarva-avayava-vardhanam, ānanda-aśru ca pulako dehako deha-āveśaḥ kuleśvarī, gadgada-uktiś ca sahasā jāyate na-atra saṃsayaḥ. sakṛduc-carite'ya evaṃ mantre caitanya-samyute, dṛśyante patyayā yatra pāramparyaṃ tad ucyate.

112 Kulārṇava-tantra 15.20: pustake likhitān mantrān vilokhya prajapanti ye, brahma-hatyā-samaṃ teṣāṃ pātakaṃ vyādhi-duḥkhadam.

dichiarano di essere stati iniziati a mantra o che abbiano ricevuto insegnamenti segreti dalla loro personale divinità d'elezione (iṣṭa-devī o devatā) o da Śiva, Viṣṇu o Devī nella forma presente nel cuore (Antaryāmin o Paramātman).

Altri hanno dichiarato di essere stati iniziati da guru distanti senza contatto fisico o da guru defunti apparsi loro in visione o in sogno. Tale è il caso per esempio di Maheśvarānanda (XII sec.) che nel compendio tantrico Mahārtha-maṅjarī rivela che il testo gli è stato rivelato in sogno da Devī stessa. Talvolta i discepoli attribuiscono al loro guru l'identità di incarnazione (avatāra) di Viṣṇu, Śiva o Devī, di Ananta (Rāmānuja), Nāndi (Basava), Vāyu o Hanuman (Madhvācarya), ecc. In tal caso il guru essendo già liberato non avrebbe bisogno di essere iniziato ma per dare l'esempio lo fa oppure ne fa a meno.

Nella Muṇḍaka-upaniṣad 1.2.12-13, Śvetāśvatara-upaniṣad 6.23, Bhagavad-gītā 4.34, Śāradā-tilaka cap. 4, Prapaṅcasāra-tantra cap. 5-6, Jṅānārṇava-tantra cap. 24, Kulārṇava-tantra cap. 12, 13-14 e in tante altre śruti e smṛti si insiste sulla necessità dell'iniziazione (dīkṣā) e dell'istruzione (śikṣā) del discepolo da parte del guru. Interessante è la storia dell'intoccabile cacciatore (niśāda) Ekalavya narrata nel Mahābhārata Ādi-parvan cap. 123. Ekalavya vide Droṇa che addestrava i pāṇḍava al tiro con l'arco e senza che Droṇa lo sapesse lo accettò come guru e maestro d'armi, se ne fece una immagine e lo adorò come un guru. Grazie al suo sādhana Ekalavya divenne un perfetto arciere in grado di sconfiggere Arjuna, ma quando Droṇa lo venne a sapere, gli chiese come guru-dakśiṇa di tagliarsi il pollice destro ed Ekalavya obbedì pur sapendo che non sarebbe più stato in grado di usare l'arco.

Il primo guru del bambino dvija è il sacerdote di famiglia o il padre che con il veda-ārambha-saṃskāra insegna al figlio a scrivere le lettere dell'alfabeto e i numeri in sanskrito. Il saṃskāra successivo è l'upanayana che segna l'inizio dell'apprendimento dei Veda e dei vedāṅga. La figura del guru è comune nelle tradizioni vediche, buddhiste, jaina e hindū, ma acquista grande importanza nelle tradizioni tantriche ortodosse smārta, vaiṣṇava e śaiva e importanza suprema nelle tradizioni eterodosse vaiṣṇava sant, sahajīya e bāul, śaiva-śākta dei nāth e dei kaula ed è adottataa anche dalle tradizioni sikh e ibride sufi. All'inizio il guru e l'aspirante discepolo devono testarsi a vicenda ma una volta che si sono reciprocamente accettati, il guru deve iniziare e istruire il discepolo e il discepolo deve al guru completa obbedienza.

Esempi di cieca obbedienza sono Uttaṅka la cui storia è narrata nel Mahābhārata Aśvamedika-parvan cap. 55 e il vajrayāna Milarepa (XII sec.) la cui storia è narrata nelle sue biografie. Alcune tradizioni attribuiscono più importanza all'iniziazione (dikṣa) che all'istruzione (sikṣa), altre attribuiscono alle due pari importanza. Solo nella tradizione buddhista chan cinese e zen giapponese la figura del guru e del Buddha e la devozione a loro attribuita ad un certo punto

vengono considerati ostacoli sul cammino dell'illuminazione. Al monaco buddhista cinese chan Linji yixuan (IX sec.) è attribuita la celebre frase: "Se incontri il Buddha, uccidilo".
Nell'Hiraṇiyakeśingrihya-sūtra 1.2.5.11 nel corso dell'upanayana-saṃskāra il guru così si rivolge al discepolo: "... che il tuo cuore sia nel mio cuore, che la tua mente segua la mia mente, che la tua mente gioisca soltanto delle mie parole. Possa Bṛhaspati (il guru delle divinità celesti) unirti a me, me soltanto devi seguire, in me soltanto siano i tuoi pensieri, in me sia il tuo bene ..."[113] Nelle tradizioni tantriche ortodosse il padre per il figlio, il fratello per il fratello e il marito per la moglie non possono assumere la funzione di guru. Solo in alcune tradizioni tantriche eterodosse sinistre gli śūdra e le donne, perfino le vedove, possono diventare guru.
L'approccio al piacere materiale dei sensi che caratterizza le tradizioni tantriche eterodosse sopratutto śākta è opposto a quello che caratterizza le stesse tradizioni tantriche vaiṣṇava, śaiva e śākta ortodosse. Nelle tradizioni śākta il potere illusorio delle Devī (māyā) non va combattuto, la personificazione dell'illusione nella forma di Devī va adorata con devozione come una madre e per la sua grazie ella concede la liberazione. Nel Devī-māhātmya 12.37 il ṛṣi Medha afferma: "... se (Devī) viene sollecitata concede la conoscenza realizzata (la liberazione) ma se (oltre che sollecitata) viene soddisfatta concede anche la prosperità materiale"[114]. Il tredicesimo capitolo dell Devī-māhātmya termina con Devī che soddisfa il desiderio di liberazione del mercante Samādhi e il desiderio di prosperità materiale del re Suratha. Nel Kulārṇava-tantra 2.23-24 Śiva rivela a Devī: "Uno yogin non può essere un gaudente, né un gaudente può essere un conoscitore dello yoga, ma o cara, nel (sentiero) kaula, yoga e bhoga hanno la stessa natura. O Kuleśvarī nel kula-dharma il godimento diventa yoga, il peccato diventa atto pio e il saṃsāra diventa la liberazione"[115]
Nel Mātṛkābheda-tantra 3.2-3 è detto: "Per mezzo del piacere (l'adepto al rito tantrico) ottiene lo yoga, per mezzo del piacere egli è dedito al kula-sādhana, per mezzo del piacere egli ottiene la perfezione, per mezzo del piacere egli può ottenere la liberazione. Perciò eseguendo il rito (tantrico) esterno (non interiore) egli deve dedicarsi sempre al piacere come desidera ..."[116] Nel Mahānirvāṇa-tantra 4.39 Śiva rivela a Devī: "Dove si gode dei vari tipi di godimento (materiale) a che serve parlare di yoga e dove si pratica lo yoga non c'è il godimento, ma il kaula-(yogin) gode

113 Hiraṇiyakeśingrihya-sūtra 1.2.5.11: ... mama hṛdaye hṛdayaṃ te astu mama cittaṃ cittena-anvehi, mama vācam eka-manā juṣasva bṛhaspatis-tvā niyunaktu mahyam, mām eva-anusaṃrabhasva mayi cittāni santu te, mayi sāmīcyam astu te ...

114 Devī-māhātmya 12.37: ... sā yācitā ca vijṅānaṃ tuṣṭā ṛddhiṃ prayacchati.

115 Kulārṇava-tantra 2.23-24: yogī cen-na-eva bhogī syād-bhogī cen-na-eva yogavit, bhoga-yoga-ātmakaṃ kaulaṃ tasmāt sarva-adhikaṃ priye. bhogo yoga-āyate sākṣāt pātakaṃ sukṛta-āyate, mokṣa-āyate ca saṃsāraḥ kula-dharme kuleśvarī.

116 Mātṛkābheda-tantra 3.2-3: bhogena labhate yogaṃ bhogena kula-sādhanam, bhogena siddhim āpnoti bhogena mokṣam āpnuyat. tasmād bhogaṃ sadā kāryaṃ bāhya-pūjā yathā-icchayā, ...

di intrambi”[117].

Nella Katha-upaniṣad 2.3.11 ricorre forse la più antica definizione di yoga: “Il fermo controllo dei sensi è considerato yoga ...”[118] ribadita nella Maitri-upaniṣad 6.25, nello Yoga-sūtra 1.2, nella Bhagavad-gītā 2.48, 2.50 e 6.23, nello Yoga-yajṅavalkya 1.44 e in molti altri testi. Ma nel Devī-māhātmya, nell’inno kashmiro Paṅca-stavī dedicato a Devī, nel Saundarya-laharī attribuito a Śaṅkara e in numerosi śākta-tantra è chiaramente affermato che il devoto śākta per la grazia di Devī può godere del piacere materiale dei sensi (bhoga o bhukti) senza che ciò gli impedisca di ottenere la liberazione (yoga o mukti).

Nel Kālikā-purāṇa 74.135-137 è detto che il frutto ottenuto dall’adepto attraverso il rito tantrico sinistro è la felicità e la ricchezza (sukha-aiśvarya), l’essere amato da tutti (sarvatra vallabha), il diventare attraente come Kāmadeva (madana-upama-kānta), ottenere il controllo (vaśīkṛta) sugli uomini, la capacità di sedurre tutte le donne (mohayan vanitā), di sottomettere leoni, tigri, iene, fantasmi, ecc. e la capacità di muoversi ovunque come il vento (vāyu-vega). Perciò più pratica è la definizione che Śiva dà dello yoga nel Kulārṇava-tantra 9.29-30: “... non è la posizione del loto, non è il fissare lo sguardo sulla punta del naso. I conoscitori dello yoga affermano che lo yoga è (la realizzazione del)l’identità del jīva-ātman (con il Parama-ātman)”[119].

Per lo yogin tantrico sinistro il godimento del piacere dei sensi conduce all’estinzione del desiderio come una copiosa oblazione di burro spegne il fuoco. Si narra che una prostituta alla corte del re Veṇudatta dove Kokkoka (XI-XII sec.), autore del manuale Rati-rahasya, serviva come paṇḍita, dichiarò che nessuna divinità, demone o uomo era stato in grado di soddisfarla sessualmente pienamente. Kokkoka chiese al re il permesso di provarci e lo fece così bene che la prostituta si liberò dal desiderio sessuale per sette vite.

Del resto l’idea di sconfiggere il desiderio con il piacere non si discosta dal principio che l’uomo dovrebbe intrapprendere la via della rinuncia in età avanzata dopo aver assolto nello stadio della vita di famiglia tutti i suoi doveri ed esaurito soddisfacendo in modo regolato, tutti i suoi desideri.

Ai quattro obiettivi dello dvija: dharma, artha, kāma e mokṣa idealmente corrispondono i quattro periodi āśrama della vita. I primi 25 anni devono essere dedicati allo studio come brahmacārin per apprendere il dharma. Dai 25 ai 50 anni deve fare vita di famiglia (gṛhastha) e perseguire la ricchezza (artha) e il piacere (kāma) in accordo al dharma. Dai 50 ai 75 anni deve ritirarsi nella foresta (vanaprastha) o girare nei luoghi di pellegrinaggio per preparasi al distacco. Dai 75 anni deve accettare il saṃnyāsa e perseguire la liberazione finale (mokṣa). Nella Manu-smṛti 6.94 il

117 Mahānirvāṇa-tantra 4.39: yatrā-asti bhoga-bāhulyaṃ tatra yogasya kā kathā, yoge'pi bhoga-virahaḥ kaulas tu ubhayam aśnute.

118 Katha-upaniṣad 2.3.11: tāṃ yogam-iti manyante sthiram indriya-dhāraṇām ...

119 Kulārṇava-tantra 9.29-30: ... na padma-āsanato yogo na nāsa-agrani-rīkṣaṇam. aikyaṃ jīva-ātmano āhur-yogam-viśāradāḥ, ...

legislatore dice che il brāhmaṇa può accettare il saṃnyāsa solo dopo aver studiato il Veda da brahmacārin e da gṛhastha aver assolto a tutti i suoi debiti (ṛṇa) compreso quello della procreazione. Gli kṣatriya dovrebbero terminare la loro vita da vanaprastha e gli vaiśya e i śūdra da gṛhastha.

La via ascetica o della rinuncia non è adatta a chi fugge da una vita matrimoniale infelice. E'detto che il capofamiglia incapace o frustrato sarà un altrettanto incapace e frustrato rinunciato. Come si può rinunciare soltanto a ciò che si possiede o si ha già sperimentato, così si può rinunciare i piaceri mondani solo dopo averne goduto con piena soddisfazione. Nelle tradizioni tantriche sinistre bengali bāul e vaiṣṇava-sahajīya è detto il candidato al rāgānuga-sādhana deve avere avuto esperienze sessuali per poterle trascendere trasferendole sul piano dell'amore per Kṛṣṇa, se l'amore mondano è un riflesso dell'amore divino, il brahmacārin inesperto e l'arido asceta rinunciato che ne possono sapere?

Il diverso approccio al piacere dei sensi delle tradizioni tantriche smārta, vaiṣṇava, śaiva-śākta ortodosse o destre è sintetizzato nel Paṅcatantra Mitrabheda 148: "Il fuoco non è (mai) soddisfatto di legna, né l'oceano dei fiumi, né la morte degli esseri viventi e né l'uomo degli occhi delle donne"[120] e nella Manu-smṛti 2.94: "Il desiderio non si placa con la soddisfazione, (piuttosto) lo aumenta come l'oblazione di burro chiarificato versata nel fuoco del sacrificio (ravviva il fuoco)"[121]. Nella Bhagavad-gītā 2.62-63 Kṛṣṇa spiega che l'uomo contemplando gli oggetti dei sensi (viśaya) permette ad essi di penetrare nella sua mente attraverso gli organi di senso (indriya). Gli oggetti dei sensi provocano l'attaccamento (saṅga) della mente agli oggetti dei sensi che a sua volta genera il desiderio (kāma). Il desiderio (inevitabilmente frustrato) genera la collera (kroda), la collera genera l'illusione (sammoha) che genera la perdita della memoria (smṛti-vibrama). La perdita della memoria genera la rovina dell'intelligenza (buddhi-nāśa) che infine causa la caduta dell'uomo nel saṃsāra.

Nella Bhagavad-gītā 3.42 Kṛṣṇa rievocando un noto passo della Katha-upaniṣad 3.10-11 stabilisce il seguente ordine gerarchico senza conoscere il quale l'uomo non sarà capace di controllare i sensi e di intrapprendere il sentiero della liberazione: i sensi (indriya) sono superiori agli oggetti dei sensi, la mente (manas) è superiore ai sensi, l'intelletto (buddhi) è superiore alla mente ma l'anima individuale (jīva-ātman) è superiore a tutto. Nello stesso testo in 2.58-29 Kṛṣṇa aveva spiegato che lo yogin è in grado di ritirare i sensi dagli oggetti come una tartaruga ritira le membra (kūrmo'ṅgani-iva) nel guscio ma ciò non è sufficente poiché se il distacco dei sensi dagli oggetti è dovuto al solo disimpegno, al digiuno (nirāhāra) o ad altri espedienti, tale distacco sarà

120 Paṅcatantra Mitrabheda 148: na-agnis-tṛpyati kāṣṭhānāṃ na-apagānāṃ mahodādhiḥ, na-antakaḥ sarva-bhūtānāṃ na puṃsāṃ vāma-locanā.

121 Manu 2.94: na jātu kāmaḥ kāmānām upabhogena śāmyati, haviṣā kṛṣṇavartmā iva bhūya eva abhivardhati. Versi simili si trovano nel Mahābhārata Ādi-parvan 75.50, nel viṣṇu-purāṇa 4.10.9 e nel Bhāgavata-purāṇa 9.19.13-14.

soltanto temporaneo. Il vero distacco è quello ottenuto annullando il gusto (rasa) o l'attrazione che i sensi subiscono dagli oggetti. Nella Bhagavad-gītā 3.6 Kṛṣṇa denuncia gli ipocriti che fingono di controllare i sensi: "L'illuso che controlla i sensi d'azione (ma) siede riflettendo sugli oggetti dei sensi è detto ipocrita e pretenzioso"[122].

Nella Muṇḍaka-upaniṣad 3.1.4 e nella Bhagavad-gītā 3.17, 5.22-24 e 6.20-23, è detto che lo yogin sconfigge la lussuria non reprimendo i desideri ma sperimentando il piacere superiore della realizzazione che il sé individuale (jīva-ātman) è un frammento del sé supremo (Parama-ātman) costituito di eternità, conoscenza e gioia (sat-cit-ānanda). L'albero del desiderio va abbattuto con la scure della discriminazione poiché la sola repressione come la potatura dei rami dell'albero, rende il desiderio più rigoglioso. L'asceta che reprime i desideri spesso cade vittima della 'sindrome da astinenza', diventa collerico e astioso verso coloro che si permettono di soddisfare i loro desideri. La gratificazione dei sensi rende assuefatti e lascia una impressione nella mente, una propensità al piacere detta vāsanā. Allo stesso modo anche l'ascesi se eseguita correttamente lascia una impressione nella mente ma di segno opposto, rafforza la propensità alla rinuncia, genera più determinazione e capacità di controllo dei sensi. In accordo alla Katha-upaniṣad 2.3.14: "Quando tutti i desideri che dimorano nel cuore si sciolgono, allora qui (in questa vita) il mortale diventa immortale e consegue il brahman"[123] la condizione per ottenere la liberazione è diventare privi di desideri (niṣkāma, nirapekṣa).

Nel Mahābhārata Strī-parvan cap. 5-6 per spiegare a Dhṛtaraṣṭra la natura dei piaceri materiali e del condizionamento nel saṃsāra, Vidura narra la storia di un brāhmaṇa che si perde in una grande e densa foresta infestata da bestie feroci. Mentre sta vagando nella foresta incontra un'orribile strega e scappando e cade in un pozzo coperto d'erba dove rimane appeso ad una liana per un piede a testa in giù. Capisce di non avere scampo quando capisce che in superfice attorno al pozzo si aggira un elefante con sei teste e dodici zampe, che nel fondo del pozzo c'è un serpente e che dei topi bianchi e neri stanno rosicchiando la liana che lo sostiene. In questa situazione da un favo pieno d'api appeso al ramo di un albero che sovrasta il pozzo ogni tanto gocciola del miele che cade direttamente nella sua bocca ed egli dimenticando ogni altra cosa, lo gusta con piacere. In questa storia la foresta rappresenta il saṃsāra, le bestie feroci le malattie, la strega la vecchiaia, il serpente in fondo al pozzo il tempo, l'elefante l'anno, le sue sei teste le stagioni e le dodici zampe i mesi, la liana rappresenta la speranza di sopravvivere, i topi che rosicchiano la liana rappresentano le notti e i giorni, le api i desideri e le gocce di miele il piacere materiale.

Nel Mahābhārata Vana-parvan 297.97-99 è riportata la nota conversazione tra Yudhiṣṭhira e uno yakṣa nella foresta. Le ultime tre domande che lo yakṣa pone a Yudhiṣṭhira sono: qual'è la cosa più sorprendente? qual'è il

122 Bhagavad-gītā 3.6: karma-indriyāni saṃyamya ya āste manasā smaran, indriya-arthān vimuḍha-ātmā mithya-ācara sa ucyate.

123 Katha-upaniṣad 2.3.14: yadā sarve pramucyante kāmā ye'sya hṛdi śritāḥ, atha martyo'mṛto bhavaty-atra brahma samaśnute.

sentiero? qual'è la novità? E Yudhiṣṭhira risponde: "Ogni giorno degli esseri viventi vanno alla dimora di Yama (muoiono) ma quelli che restano pensano di essere permanenti (immortali), cos'è più sorprendente di questo? Il ragionare non è definitivo, le śruti differiscono, l'opinione di un ṛṣi non è una evidenza (accettata da tutti), la verità circa il dharma è nascosta nelle caverne (nei cuori), (perciò) l'unico sentiero è quello (percorso) dai grandi uomini. Il tempo cuoce gli uominii nella padella costituita dalla grande illusione (nel mondo che appare reale), (scaldata) dal fuoco del Sole con il combustibile dei giorni e delle notti (mescolati) con il mestolo dei mesi e delle stagioni. Questa è la novità!"[124]

124 Mahābhārata Vana-parvan 297.97-99: ahany-ahani bhūtāni gacchanti-iha yama-alayam, śeṣāḥ sthāvaram icchanti kim aścarya-mataḥ param. tarko'pratiṣṭhaḥ śrutayo vibhinnā na-eko ṛṣir-yasya mataṃ pramāṇam, dharmasya tattvaṃ nihitaṃ guhāyāṃ mahā-jano yena gataḥ sa panthāḥ. asmin mahā-moha-maye kaṭāhe sūrya-agninā rātri-diva-indhanena, māsa-ṛtu-darvī-parighaṭṭanena bhūtāni kālaḥ pacatī-iti vārtā.

Nella Jābāla-upaniṣad 4 è detto che non appena il brāhmaṇa matura il distacco (virāga) dal mondo quello è il momento in cui deve distaccarsi (pravrajet). Similmente nella Nāradaparivrājaka-upaniṣad 3.12 è detto: "Quando l'indifferenza verso tutti gli oggetti dei sensi si manifesta nella mente (del brāhmaṇa) allora (deve maturare) il desiderio della rinuncia. In caso contrario (se rinuncia senza la necessaria indifferenza verso gli oggetti) egli fallirà (diventerà un intoccabile fuoricasta)"[125]. In vari dharma-śāstra è ingiunto che il re deve ridurre in schiavitù il saṃnyāsin che non aderisce ai doveri del suo ordine. Nel Bhāgavata-purāṇa 7.15.36 il ṛṣi Nārada spiega a Yudhiṣṭhira che il saṃnyāsin che si volge di nuovo al piacere dei sensi è come colui che rimangia ciò che in precedenza ha vomitato (vāntāśin). Nella Yājṅavalkya-upaniṣad 2 è detto: "Si vedono anche saṃnyāsin negligenti (o ubriachi), la cui mente è volta agli oggetti esterni, dissoluti, ansiosi di litigare e le cui opinioni sono deplorate nei Veda"[126] e non si sta riferendo solo ai monaci jaina e buddhisti.

Oltre ai saṃnyāsin delle tradizioni ortodosse smārta, vaiṣṇava e śaiva che cadevano dalla rigida disciplina ascetica esistevano le tradizioni tantriche eterodosse e sinistre meno rigide e che, almeno in ambito rituale, e in modo più o meno segreto permettevano ai loro adepti sia rinunciati che non rinunciati di indulgere nei piaceri dei sensi in particolare al sesso e alle bevande alcoliche nei riti tantrici sinistri a scopo liberatorio.

Nell'Artha-śāstra 2 cap. 11 e nello Steya-śāstra alle spie del re è consigliato di travestirsi da asceti itineranti per muoversi liberamente nel regno e nelle città e entrare senza destare sospetto nelle case dei ricchi. Ipocriti erano i brāhmaṇa ortodossi che facevano sfoggio di erudizione e di pietà per ottenere rispetto e doni ed erano i falsi asceti delle tradizioni vaiṣṇava, śaiva e śākta, i monaci buddhisti e jaina che presentandosi come avadhūta pretendevano di trascendere ogni morale e norma sociale.

La figura del falso asceta è ricorrente nel kāvya sanscrito sopratutto nelle farse (prahasana). Dāmodaragupta (VIII sec.) nel Kuṭṭinīmata 747-749 denuncia l'ipocrisia del rinunciato che finge il completo distacco dal mondo: "Colui che porta il bastone e indossa le vesti color ocra (da samnyāsin), che (quando cammina) si guarda attorno per evitare il contatto (contaminante) con gli uomini (di ogni varṇa), che osserva il voto del silenzio, che pretende di avere piena fede nella dottrina vaiṣṇava e di essere arreso agli ordini di Viṣṇu o che pretende di seguire la dottrina di Tripurāntaka (Śiva), ma che con sotterfugi spia con lussuria le donne, non gli uomini, o Kumudinī

125 Nāradaparivrājaka-upaniṣad 3.12: yadā manasi saṅjātaṃ vaitṛṣṇyaṃ sarva-vastuṣu, tadā saṃnyāsam iccheta patitaḥ syād-viparyaye.

126 Yājṅavalkya-upaniṣad 2: pramādino bahiścittāḥ piśunāḥ kalaha-utsukāḥ, saṃnyasino-pi dṛśyante veda-saṃdūṣita-āśayaḥ.

(Devī dal volto di loto) che dimori nel mio cuore, (tale persona) deve aver assunto per presunzione i simboli (del rinunciato)"[127].

I brāḥmaṇa sopratutto quelli che risiedono nei luoghi di pellegrinaggio sono noti per l'insistenza nell'offerta dei loro non sempre graditi servigi ai pellegrini di guide e sacerdoti rituali, sono noti per l'avidità, la fretta e l'ignoranza che li caratterizza e per la loro non sempre specchiata moralità. Kṛṣṇamiśra (XI sec.) all'inizio del secondo atto del Prabodhacandrodaya riporta le parole di Dambha (l'inganno), uno dei personaggi allegorici del poema, che così descrive i brāhmaṇa ipocriti che vivono nella sacra Varanasi (Uttar Pradesh): "Gli impostori trascorrono senza sonno le notti illuminate dalla Luna nelle case delle prostitute, godono della saliva (delle prostitute baciandole) che odora di liquore e dei piaceri eccessivi del sesso, (mentre) di giorno ingannano il mondo (pretendendo) di essere onniscenti, sacerdoti esperti, esecutori da lungo tempo del (quotidiano) sacrificio del fuoco, conoscitori del Brahman e asceti"[128].

Anche Kṣemendra (XI sec.) nel Kalāvilāsa 1.62 descrive così l'asceta ipocrita: "Rasato o con i capelli incolti, nudo e con il corpo cosparso di cenere, che porta un parasole o il bastone (da samnyāsin) e la veste ocra, ovunque questo vero gaudente ostenta la sua ingannevole identità"[129].

Il parasole (chatra) come il trono di Vyāsa (vyāsa-āsana), il ventaglio di coda di yak (camara), la portantina (paryaṅka) sono tutti articoli riservati ai re che sono offerti anche ai saṃnyāsin in virtù del loro presunto distacco da tali oggetti. Non a caso uno dei titoli del saṃnyāsin è mahārāja (grande re). Nello stesso testo in 1.68-70 Kṣemendra prosegue con la descrizione dell'asceta ipocrita: "Che porta (in mano) un ciuffo di erba kuśa (per celebrare i sacrifici), libri sacri, il vaso dell'acqua (per le purificazioni) vuoto, un corno (per annunciarsi) ricurvo come il suo cuore, il bastone (da samnyāsin) e la pelle di antilope nera (come un brahmacārin) ... che è (seduto in padma-āsana) con il collo (e il tronco) eretto come un asse di legno, che ha labbra tremanti che mormorano (mantra), che ha gli occhi persi nel samādhi, che ha collane di rudrākṣa alla braccia (come gli śaiva) (o il corpo) pienamente coperto d'argilla (come i vaiṣṇava per i loro segni settari verticali)"[130].

Nel Dattātreyayoga-śāstra 42-46, Dattātreya istruisce lo yogin Sāṃskṛti: "(Il saṃnyāsin) rasato che

127 Kuṭṭinīmata 747-749: yo'yaṃ gṛhītavṛśikaḥ kuśakarṇo vidhṛta-daṇḍa-kaṣāyaḥ, loka-sparśaṅkī kṛta-apasāro vilokayan pārśvair. kurvāṇo mauna-vratam utpādita-sakala-vaiṣṇava-śraddhaḥ, hari-śāsanaṃ prapannas tripura-antaka-darśana-apadeśena. strīṇāṃ pasyati yuktyā sākāṅkṣaṃ varjita-anya-jana-dṛṣṭiḥ, kumudini mama hṛdaya-gataṃ bhavitavyaṃ vyāja-liṅginā'nena.

128 Prabodhacandrodaya 2: veśyā-veśmasu sīdhū-gandhi-lalanā-vaktrāsave-āmoditair nītvā nirbhara-manmatha-utsava-rasair unnidra-candrāḥ kṣapāḥ, sarvajñā iti dīkṣitā iti cirāt-prāpta-agni-hotrā iti brahma-jñā iti tāpasā iti divā dhūrtair jagad vancyate.

129 Kalāvilāsa 1.62: muṇḍo jaṭilo nagnaś-chatrī daṇḍī kaṣāya-cārī vā, bhasma-smera-śarīro diśi diśi bhogī vijṛmbhate dambhaḥ.

130 Kalāvilāsa 1.68-70: bibhrāṇaḥ kuśapūlīṃ pustakamāle kamaṇḍaluṃ śūnyam, nija-hṛdaya-kuṭila-śṛṅgaṃ daṇḍaṃ kṛṣṇā-jinaṃ khanitraṃ ca. ... kāṣṭha-stabdha-grīvo japa-capala-uṣṭhaḥ samādhi-līna-akṣaḥ, rudra-akṣa-valaya-hasto mṛt-paripūrṇaṃ vahana-pātram.

porta il bastone e la veste ocra, (il vaiṣṇava) che recita ‘Nārāyaṇa’, (il sādhu śaiva) che ha i capelli incolti, (il corpo) cosparso di cenere e che recita ‘namaḥ śivāya’, l’adoratore esterno di immagini sacre delle divinità (il sacerdote di professione), (lo śaiva) che si dedica al culto (di Śiva) nelle dodici località (il pellegrino che si reca nei dodici jyotir-liṅga tīrtha) e (l’imbroglione) che parla dolcemente (ma che in realtà) è pigro e crudele, come possono (tali rinunciati) ottenere la perfezione? O Sāṃskṛti, il solo assumere l’abito (e i simboli) non permette di ottenere la perfezione (la liberazione), la causa della perfezione è la misericordia (verso tutti gli esseri viventi), questa soltanto è la verità. Coloro che assumono l’abito (del rinunciato o dei pio bhakta) e parlano dello yoga senza praticarlo, imbrogliano la gente al solo scopo di soddisfare i loro genitali e lo stomaco”[131].

Anche Nīlakanṭha Dīkṣita (XVII sec.) nel Kali-viḍambana 85-86 descrive come gli imbroglioni si atteggiano a persone religiose e realizzate: “Due caratteristiche (dell’arbusto) di tulasī (ocimum sactum) sono state dimenticate da Vāgbhata (Vāhata) nella lista (da lui composta che ne riporta proprietà): illude il mondo intero e procura ricchezze (ai vaiṣṇava che portano al collo una collana di legno di tulasī). (Mentre indossando) il perizoma, cospargendo il corpo di cenere, (portando) l’erba darbha e un rosario di rudrākṣa, (praticando) il silenzio e sedendo solitari (gli ipocriti asceti śaiva) approfittano degli sciocchi”[132]. Nello stesso testo Nīlakanṭha prosegue nel verso 90: “I mezzi per ottenere credito (dagli sciocchi) sono: tenere sempre il rosario in mano nella sacca (per la recitazione dei mantra) e sbattere ripetutamente le palpebre pronunciando ‘Tutto è brahman’”[133].

In ambito vajrayāna a proposito di monasteri e della disciplina monastica, un verso tibetano tratto dall’autobiografia del monaco tibetano Drukpa Kunleg (1455-1529) recita: “Appena fondato il monastero è un luogo di religione, poi viene il tempo dei compromessi e alla fine il monastero diventa il ricettacolo del peccato. Sebbene sia chiamato monastero i suoi abitanti sono più viziosi dei laici, perciò perché disturbarsi a fondarlo?”

Ambedue lo yogin asceta appartenente a una tradizione ortodossa o destra e lo yogin tantrico appartenente a una tradizione eterodossa sinistra sono definiti sādhaka poiché ambedue seguono una disciplina (sādhana) che prevede il controllo del corpo tramite l’immobilità delle posizioni sedute (padma o siddha-āsana), della parola tramite il silenzio (mauna), del respiro tramite gli

131 Dattātreyayoga-śāstra 42-46: muṇḍito daṇḍa-dhārī vā kāṣāya-vasano’pi vā. nārāyaṇa-vado vā-api jaṭilo bhasma-lepanaḥ, namaḥ śivāya-vācī vā bāhya-arcā pūjako’pi vā. dvāda-sthāna-pūjo vā bahu-vatsala-bhāṣitam, kriyā-hīno’thavā krūraḥ kathaṃ siddhim avāpnuyāt. na veṣa-dhāraṇaṃ siddheḥ kāraṇaṃ na ca tat-tathā, kṛpa-eva kāraṇaṃ siddheḥ satyam eva tu sāṃskṛte. śiṣna-udara-arthaṃ yogasya kathayā veṣa-dhāriṇaḥ, anuṣṭhāna-vihīna-astu vaṅcayanti janān kila.

132 Kali-viḍambana 85-86: vismṛtaṃ vāhaṭena-idaṃ tulasyāḥ paṭhatā guṇan, viśva-saṃmohinī citta dāyinī-iti guṇa-dvayam. kaupīnaṃ bhasitālepo darbhā-rudrākṣa-mālikā, maunam ekāsikā ca-iti mūrkha-saṃjīvanāni saḥ.

133 Kali-viḍambana 90: sadā japa-paṭo haste madhye madhye’kṣi-milanam, sarvaṃ brahma-iti vādaś-ca sadhyas pratyaya-hetavaḥ.

esercizi di respirazione (prāṇāyāma) e della mente tramite la meditazione (dhyāna). Ciò che distingue lo yogin asceta destro dallo yogin tantrico sinistro è che il primo si limita alle pratiche yogiche sopra elencate mentre il secondo indulge nei riti tantrici sinistri che prevedono i rapporti sessuali, consumo di bevande alcoliche, ecc. ma con una coscienza diversa che non è quella egoista o animale.

Nelle tradizioni śaiva kashmire i makāra sono tre. Abhinavagupta adottò questi tre dalle tradizioni kaula ma li usava ritualmente per ottenere la liberazione non per ottenere i potenti e impuri fluidi sessuali con i quali soddisfare le yoginī e ottenere da loro le siddhi desiderate. Nel Tantrāloka 29.98-100 egli sostiene che: "... (il kaula) che usa anche soltanto con le labbra (con superficialità) la triade (i tre makāra: la bevanda alcolica, la carne e il rapporto sessuale) deve essere considerato uno studente celibe e casto. Coloro (i vaidika e gli smārta ortodossi o destri) che rifiutano (i tre makāra) sono (ottusi come) animali e si privano della gioia (della realizzazione del brahman) come coloro (i materialisti grossolani) che si dedicano al piacere dei sensi senza regole. Ambedue (i vaidika ortodossi e i materialisti) vanno nello spaventoso inferno raurava ..."[134]

Abhinavagupta ritiene che le yoginī siano le personificazioni divine degli organi di senso (karaṇa-īśvarī) e che anche se somigliante, l'esperienza consapevole del piacere dei sensi in ambito rituale tantrico è cosa diversa dall'esperienza del piacere dei sensi grossolana ed egoista animale. Nell'Anuttara-aṣṭikā 4 egli afferma: "Questa gioia non è come l'ebrezza delle bevande alcoliche, né certamente è come l'unione con l'amata, ... è come il lasciare cadere a terra un peso, ... è come il ritrovamento di un tesoro dimenticato, è il sorgere dell'illuminazione"[135].

Perciò secondo Abhinavagupta, indulgere nel piacere dei sensi con coscienza animale, fine a se stesso e senza regole ottunde l'intelligenza, rende ignoranti e condizionati come gli animali (paśu) adatti al sacrificio. La gratificazione dei sensi con coscienza animale incollerisce le yoginī-sensi che assumono la forma di streghe e aggrediscono e succhiano il sangue a tali uomini-animali. Da tenere presente l'equivalenza donna-strega o tigre che attraverso i rapporti sessuali succhia il sangue-sperma ed esaurisce le energie dell'uomo. Ma lo stesso piacere dei sensi sperimentato nel rito tantrico sinistro dall'adepto dotato di coscienza divina è una esperienza mistica-estetica (sama-rasa) liberatoria che compiace le yoginī che come benigne guide spirituali lo conducono al livello dell'identificazione con Śiva-Bhairava.

Per Abhinavagupta i tre makāra servono all'espansione della coscienza della coppia yoginī e yogin, alla loro identificazione con Śakti e Śiva ricreandone il rapporto amoroso. Il rito sessuale è

134 Tantrāloka 29.98-100: ... oṣṭhya-antya-tritaya-āsevī brahmacārī sa ucyate. tad varjitā ye paśava ānanda-parivarjitāḥ, ānanda-kṛtt mahā-rāstad varjaṃ cakrayājakāḥ. dvaye'pi niraye yānti raurave bhīṣaṇe tv-iti ...

135 Anuttara-aṣṭikā 4: ānando'tra na vitta-madya-madavan-na-eva-aṅganā-āsaṅgavad, ... bhūr-bhāra-avatāra-upamaḥ ... vismṛta-nidheḥ prāptiḥ prakāśa-udayaḥ.

così importante nel tantrismo perché può essere la più intima, appagante e costruttiva esperienza umana come la più alienante, insoddisfacente e distruttiva. Diversamente dagli animali per il genere umano la sessualità non ha a che vedere solo la riproduzione. Mano a mano che si sale nella scala evolutiva esposta nella Chāndogya-upaniṣad 6.3.1 e nella Manu-smṛti 1.43-46 dalle specie degli insetti che si credevano generati dal calore o dal sudore (svedaja), alle specie vegetali generate dal seme (udbījja), alle ovipare generate dall'uovo (āṇḍaja), alle vivipare o mammiferi generate dal grembo (jarāyuja) fino al genere uomo si assiste all'aumento dei tempi della riproduzione dalla gestazione alla maturazione. Mano a mano che si sale nella scala evolutiva cala la capacità riproduttiva in termini numerici e aumenta l'attrazione tra i sessi e il piacere sperimentato nel rapporto sessuale. Nel genere umano l'attrazione e il grado di piacere nel rapporto sessuale è il più intenso mentre la capacità riproduttiva è limitata e richiede tempi molto lunghi di gestazione e di raggiungimento della maturità.
Nei manuali di erotica (kāma-śāstra) è detto che solo negli esseri umani il piacere sessuale si manifesta in cinque fasi: l'attrazione (rati) tra gli amanti, l'affetto (prīti) generato dalla soddisfazione sessuale, il gioco (krīḍā), il desiderio (kāmanā) di ripetere l'esperienza sessuale e il temporaneo esaurimento del desiderio (āturatā) appena soddisfatto. Nei manuali kåma-sastra è detto che il piacere non risiede sono nell'organo genitale maschile e femminile ma in molte altre parti del corpo o zone erogene dette kāma-sthāna. Padmaśrī (XI sec.) In particolare Padmaśrī (XI sec.) nel Nāgara-sarvasva 17.1-9 e Jayadeva (XVI sec.) nel Rati-maṅjarī 14-17 elencano le varie parti del corpo delle donne dalla testa ai piedi e dal lato sinistro al destro che di giorno in giorno in base alla progressione della fase lunare calante o crescente, se stimolate sono in grado di suscitare il piacere sessuale.
La relazione tra la pulsione sessuale e di morte in psicanalisi definiti eros e thanatos che tanto hanno influenzato l'arte e il pensiero occidentale in India è stata esplorata fin dall'antichità. Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.4.3-4, nella Bhagavad-gītā 2.13, 2.22, 2.27, 15.8-10 e nei testi buddhisti è detto che è il desiderio (kāma) che mantiene in movimento la ruota del saṃsāra, dalla morte viene la vita e dalla vita viene la morte. Gli esseri umani entrano in questo mondo attraverso il fuoco del rapporto sessuale e ne escono attraverso il fuoco della pira funebre. Nei testi buddhisti hinayāna, Kāmadeva è Mara, la divinità o il demone del desiderio e della morte, lo stesso che per ultimo tenta il Buddha prima dell'illuminazione.
Nel testo pali Saṃyutta-nikāya è contenuto il famoso Ādittapariyāya-sutta o sermone della bruciatura nel quale il Buddha avverte i monaci del pericolo del fuoco del desiderio che scaturisce dalla percezione sensoriale. Inoltre nel breve Kāma-sutta contenuto nel Sutta-nipāta il Buddha aggiunge che coloro che desiderano terre, oro, animali, servi, donne, ecc., inevitabilmente vanno

incontro a sofferenze e a insidie come chi cerca di navigare con una barca dallo scafo bucato. Quindi il Buddha consiglia ai monaci di uccidere il desiderio come con un piede si schiaccia la testa di un serpente.
Due sono i metodi ideati per fermare la ruota del saṃsāra: il rigido controllo dei sensi che comprende l'astinenza sessuale adottato dalle tradizioni ortodosse destre e monastiche e il rito sessuale adottato dalle tradizioni tantriche eterodosse e sinistre. Tuttavia il rigido controllo dei sensi e in particolare la continenza sessuale è la negazione di ogni espressione di piacere e di vitalità, è una strategia di morte, il monaco o il rinunciato (saṃnyāsin) è definito nirgrantha (privo di legami) o mukta (libero) sia dal condizionamento dei guṇa di prakṛti che dei doveri famigliari, è morto alla società.
Nell'Oxford English Dictyonary (2005) il termine francese "petit mort" è la breve sospensione o indebolimento della coscienza assimilabile alla morte che segue l'orgasmo. Nel tantrismo questa sospensione è assimilata alla temporanea sospensione dell'ego e all'esperienza del samādhi. L'essere umano è misteriosamente attratto e al contempo terrorizzato dall'orgasmo, dalla morte e dal sacro che li accompagna. Lo storico delle religioni Rudolf Otto (1869-1937) in 'Il sacro l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale' (1917) sostiene che il sacro è totalmente altro, è il 'mysterium tremendum et fascinans'. Lucrezio (I sec. d.C.) nel De Rerum Natura 4.1134 afferma: "... nel mezzo della fonte delle delizie (nell'orgasmo) sorge qualcosa di amaro ..." Il medico greco Galeno (II sec. d.C.) aveva osservato che ogni animale è triste dopo il rapporto sessuale eccetto la donna e chissà come mai, il gallo. Spinoza (XVII sec.) nel Tractatus de Intellectus Emendatione afferma: "Per quanto riguarda il piacere dei sensi, la mente ne è presa come se si trattasse dell'unico e vero bene e non riesce a pensare a nient'altro. Al godimento segue la più grande tristezza che se non è completa, comunque stordisce e rallenta la mente".
Nel pali Suttanipata 199, nella Śvetāśvatara-upaniṣad 3.18 e nella Bhagavad-gītā 5.13 il corpo è definito città dalle nove porte (navadvāra-pura): i due occhi, le due orecchie, le due narici, la bocca, l'organo genitale e l'ano. I testi di haṭha-yoga elencano dieci porte comprendondo la fontanella cranica o sutura saggitale (brahma-randhra), la porta della liberazione degli yogin. Nei testi ayurvedici è menzionata una ulteriore porta, il cordone ombelicale (garbha-nāḍī) che è aperta solo durante la gravidanza quando tutte le altre porte sono ancora chiuse e che si aprono appena dopo il parto. Nella Chāndogya-upaniṣad 6.8.6 e nella Bṛhāraṇyaka-upaniṣad 3.8.1 e in vari purāṇa è detto che alla morte l'anima (jīva-ātman) abbandona il corpo grossolano (sthūla-śarīra) uscendo da una delle nove porte del corpo accompagnata dal corpo sottile (sūkṣma-śarīra) o corpo trasmigrante costituito di mente (manas), intelligenza (buddhi) ed egotismo (ahaṃkāra). Nell'Agni-purāṇa 371.9 e nello Skanda-purāṇa Maheśvara-khaṇḍa 50.60-62 è detto che il corpo

sottile è più leggero dell'aria (ativāhika). In base alla porta usata al decesso per uscire dal corpo l'anima condizionata si dirige verso una rinascita superiore o celestiale, mediana tra gli uomini o inferiore e infernale.
In alcuni testi ayurvedici è spiegato che l'anima accompagnata dal corpo sottile entra nel feto dalla fontanella cranica nel quinto mese di gravidanza quando si attiva il cordone ombelicale. Da quel momento il feto è considerato un individuo cosciente ed è peccato procurarne l'aborto, ma si trova in una situazione fisica e mentale molto tormentata e per nulla idilliaca. Nell'ottica delle tradizioni buddhiste, jaina e in seguito hindū ortodosse, ogni fase dell'esistenza dalla gestazione alla morte è caratterizzata dal dolore, è gravata da innumerevoli difficoltà, fatiche, malattie, vecchiaia e dopo la morte si ricomincia alla successiva nascita.
Durante la gestazione al quinto mese cominciano gradualmente ad attivarsi i cinque sensi di azione (karma-indriya), i cinque sensi di percezione (jṅāna-indriya) e le cinque funzioni sensoriali (tan-mātra). Dopo il parto con la prima penosa inalazione del neonato seguita dal pianto dirotto, cominciano ad attivarsi le dieci arie vitali (prāṇa) che controllano tutte le funzioni biologiche del corpo. In accordo alla dottrina sāṃkhya gli esseri viventi sono divisi in cinque categorie in base al numero dei sensi di percezione (jṅāna-indriya) e al grado di intelligenza di cui si pensava fossero dotati. In base a questa teoria i microbi sono dotati soltanto del senso dell'olfatto e del minimo grado di intelligenza. I vermi e i molluschi sono dotati di olfatto, gusto e di un po' più di intelligenza dei microbi. Gli insetti sono dotati di olfatto, gusto, tatto e di un po' più di intelligenza dei vermi. I pesci esono dotati di olfatto, gusto, tatto, vista e di un po' più di intelligenza degli insetti. Gli uccelli e i quadrupedi sono dotati di olfatto, gusto, tatto, vista, udito e di un po' più di intelligenza dei pesci. Gli esseri umani sono dotati dei cinque sensi come i quadrupedi ma il loro maggiore grado di intelligenza li rende i soli capaci tra tutte le spcie viventi di comprendere la natura del mondo e di cercare di liberarsi dalle sue miserie.
In accordo alle dottrine sāṃkhya e vedantica l'uomo è soggetto a tre tipi di sofferenze (kleśa) definite duhkha-traya nel primo dei 72 sūtra del Sāṃkhya-kārikā di Īśvarakṛṣṇa (IV sec.) e de1 536 sUtra del Sāṃkhya-sūtra (XIV sec.) attribuito al mitico ṛśi Kapila. Il primo tipo di sofferenze definito ādhyātmika è costituito dalle malattie e disabilità fisiche e dalle malattie mentali (disturbi del comportamento, difetti caratteriali, attaccamento, avversione, ecc.), fame e sete. Il secondo definito ādhidaivika riguarda le sofferenze dovute al tempo (cambio delle stagioni, vecchiaia), dovute agli elementi naturali (caldo, freddo, pioggia, vento, incendi, siccità, inondazioni, ecc.), dovute alle divinità e semi divinità dispiaciute o colleriche, agli influssi maligni dei pianeti o agli spiriti che tormentano. Il terzo definito ādhibhautika riguarda le sofferenze dovute agli altri esseri viventi (nemici che attaccano con armi, invidiosi, calunniatori, animali,

insetti, ecc.)
Nella Śiva-saṃhitā 3.4-8, nello Śāradā-tilaka 1.44, nella Gheraṇḍa-saṃhitā 5.60-65 e negli altri manuali di haṭha-yoga sono elencate le dieci principali arie vitali (prāṇa o vāyu). Il prāṇa è l'aria che si inspira e che provvede alla deglutizione, l'apāna è l'aria che si espira e che provvede all'escrezione delle feci e dell'urina, all'eiaculazione dello sperma e al parto, il vyāna è l'aria che provvede alla circolazione del sangue e ai movimenti del corpo, il samāna è l'aria che provvede alla digestione e alla temperatura corporea, l'udāna è l'aria che provvede al senso di equilibrio e alla fonazione, il nāga è l'aria che fa eruttare e vomitare, il kūrma è l'aria che fa sbattere le palpebre, il kṛkara è l'aria che fa tossire e rende affamati, il devadatta è l'aria che fa sbadigliare e il dhanaṅjaya è l'aria che pervade il corpo intero e non lo abbandona neanche alla morte quando le altre nove arie se ne vanno unite con l'ultima esalazione. Il dhanaṅjaya-prāṇa e il corpo sottile abbandonano il cadavere solo se viene cremato.
La relazione che intercorre tra l'anima e il corpo è la stessa che intercorre tra il proprietario di un oggetto e l'oggetto che possiede, in questo caso l'oggetto posseduto è il corpo o deha e il proprietario del corpo è il dehin. Il termine deha deriva dalla radice verbale dih avvolgere e indica ciò che avvolge, il sinonimo tanu deriva dalla radice tan coprire e indica ciò che copre, śarīra deriva dalla radice śr rompere è indica ciò che a differenza dell'anima si rompe, kāya deriva dalla radice ci crescere e indica cio che cresce, ecc. Il corpo è paragonato a un vaso (ghaṭa) di coccio perché è il contenitore dell'anima ma come il coccio è altrettanto fragile. Nella Katha-upaniṣad 1.3.3-4, nella Bhagavad-gītā 3.42 e nel Bhāgavata-purāṇa 4 cap. 29 e 7 cap. 15 la relazione che intercorre tra l'anima e il corpo è spiegata con l'analogia del carro e del passeggero del carro. L'anima è paragonata al passeggero trasportato dal carro, il corpo al carro, l'intelligenza all'auriga, la mente alle redini e i sensi ai cavalli. La somiglianza tra l'analogia carro, passeggero, ecc. della Katha-upaniṣad con il mito della biga alata dal Fedro di Platone è forse solo un eco distante.
L'identificazione con il corpo, l'egotismo o senso di agenzia ahaṃkāra, letteralmente 'io (identificato con il corpo) agisco (quindi sono)', è uno dei 25 elementi materiali (tattva) del sāṃkhya-darśana o dei 36 elementi della dottrina śaiva kashmira. L'egotismo si espande nell'egoismo (asmitā) o brama di possedere cose, ricchezze, moglie, figli, servitori, lignaggio, cultura, ecc. L'identificazione con il corpo rovescia la concezione anima-proprietario e corpo-proprietà, da oggetto posseduto (āviṣṭa) diventa il possessore (āveśika). L'essere diventa avere, 'Io sono' diventa 'Io possiedo quindi sono'. Nel Mahābhārata Aśvamedika-parvan 13.3 Kṛṣṇa istruisce Yudhiṣṭhira: "La morte è presente in due sillabe e l'eternità in tre, 'mio' (mama) sono le due

sillabe mortali mentre ‘non mio’ (na mama) è l’eternità”[136]. Di rimando nel Kulārṇava-tantra 1.111 Śiva rivela a Devī: “Nei due termini ‘mio’ e ‘non mio’ c’è il condizionamento e la liberazione. Il (termine) ‘mio’ condiziona l’uomo mentrre (il termine) ‘non mio’ lo libera”[137].

Le peculiarità (upādhi) che distinguono gli esseri umani come il genere sessuale, l’età, le caratteristiche fisiche e intellettuali, il censo, i ruoli di marito, moglie, genitore, figlio, servo o padrone, ecc., riguardano solo il corpo grossolano e sottile che racchiudono l’anima a strati come quelli di una cipolla. Quanto più ci si spoglia delle coperture e ci si avvicina all’anima, tanto più ciò che ci distingue dagli altri individui si assottiglia fino a scomparire nella comune e indifferenziata natura di anime spirituali (jīva-ātman) frammenti dell’anima suprema (Parama-ātman). Nella Muṇḍaka-upaniṣad 2.1.1 è detto: “... come un fuoco ardente genera migliaia di scintille della sua stessa natura, così o caro, dall’eterno sono generate le molteplici esistenze e tutte in esso si riassorbono”[138] e nella Īśa-upaniṣad 16: “... ciò che è quello, quel puruṣa (Parama-ātman), sono io”[139].

Gli haṭha-yogin si addestrano ad elevare la kuṇḍalinī-śakti attraverso la suṣumṇā-nāḍī per mezzo delle posizioni sedute (āsana), degli esercizi di respirazione (prāṇāyāma) e delle contrazioni (bandha). Il tempio di Śiva-Bhuleśvara a Malshiras (Pune, Maharastra) risalente al IX sec. è ornato da 72 bassorilievi in pietra che raffigurano altrettanti mudrā e āsana praticati dagli haṭha-yogin. Essendosi a lungo esercitati ad elevare verticalmente la kuṇḍalinī-śakti fino alla fontanella cranica o sutura saggitale (brahma-randhra), al termine della loro vita sono in grado di far uscire dal brahma-randhra la loro anima (jīva-ātman) spoglia del corpo sottile e intrapprendere la via settentrionale (uttara-ayaṇa) che conduce alla liberazione (mokṣa) menzionata nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 6.2.15, nella Chāndogya-upaniṣad 8.6.6, nella Kauśitaki-upaniṣad 1.1-4 e nella Bhagavad-gītā 8.24. Nella Aitareya-upaniṣad 3.12 circa il brahma-dandhra è detto: “Forando questa sommità (del capo), egli attraversa quella porta, la (porta) detta fontanella cranica, la porta della gioia”[140].

Se lo yogin al momento della morte non è ancora perfetto la sua anima uscirà dalla stessa porta accompagnata dal corpo sottile e non potrà andare oltre uno dei mondi superiori di seguito elencati in ordine crescente: mahar-loka, jana-loka, tapas-loka e satya-loka o brahmā-loka dove di

136 Mahābhārata Aśvamedika-parvan 13.3: dvy-akṣaras tu bhaven mṛtyus try-akṣaraṃ brahma śāśvatam, mameti dv-yakṣaro mṛtyur na mameti ca śāśvatam.

137 Kulārṇava-tantra 1.111: dve pade bandha-mokṣāya mama-iti nirmama-iti ca, mama-iti bādhyate jantur-na mama-iti vimucyate.

138 Muṇḍaka-upaniṣad 2.1.1: yathā sudiptāt āvakād-visphuliṅgāḥ sahasraśaḥ prabhavante sarūpāḥ, tathā’kṣarād-vividhāh somya bhāvāḥ prajāyante tatra ca-eva-api yanti.

139 Īśa-upaniṣad 16: ... yo’sav-asau puruṣaḥ so’ham asmi.

140 Aitareya-upaniṣad 3.12: sa etam-eva sīmānaṃ vidāraye-etayā dvārā prāpadyeta, sa-eṣā vidṛtir-nāma dvās-tad-etan-nāndanam, ...

vita in vita lo yogin continuerà ad elevarsi perfezionandosi. L'anima delle persone pie e religiose che mirano ai mondi superiori al momento della morte uscirà da una delle sette porte superiori: occhi, orecchi, narici e bocca e intrapprenderà la via meridionale (dakṣiṇa-ayana) tracciata nella Bhagavad-gītā 8.25 che conduce ai mondi degli antenati (pitṛ-loka) o ai mondi celestiali (deva-loka). Per quanto riguarda le persone empie nello Skanda-purāṇa Maheśvara-khaṇḍa 50.60-61 e nel Padma-purāṇa Bhūmi-khaṇḍa 15.20-21 è detto che la loro anima uscirà da una delle due porte inferiori, i genitali o l'ano e sarà trascinata dai terribili servitori di Yama (yama-dūta) al cospetto di Yama dove sarà da lui giudicata e inviata nei mondi infernali (naraka-loka) a scontare la pena che merita. In varie smṛti e purāṇa si trovano elenchi e descrizioni degli inferni, delle colpe e delle pene. Nella Manu-smṛti 4.88-89 ne sono menzionati ventuno, nel Bhāgavata-purāṇa 5.26.4-37 ne sono descritti ventotto e nel Garuḍa-purāṇa Preta-khaṇḍa cap. 1-7 ventidue.

Nel Bhāgavata-purāṇa 3 cap. 30-31 Kapila descrive alla madre Devahutī l'intero ciclo dell'esistenza di una persona empia dalla morte, alla punizione negli inferi, alla successiva rinascita al termine della pena da un grembo femminile. Ciò che alla morte accade all'anima del defunto e i riti funebri sono descritti nel Baudhāyana-gṛhyasutra, nel Bharadvāja-gṛhyasutra, nell'Āśvalāyana-gṛhyasutra e nell'Hiraṇyakeśi-gṛhyasutra, in alcuni dharma-sūtra, nella Manu-smṛti cap. 3 e in altri dharma-śāstra, nel Garuḍa-purāṇa Preta-khaṇḍa e in vari compendi medioevali dei dharma-śāstra detti nibandha. La procedura dei riti funebri varia in base al varṇa e alla professione (jāti) del defunto, in accirdo ai gṛhya-sūtra, ai dharma-śāstra e ai compendi di riferimento e ai costumi locali.

Nel Garuḍa-purāṇa Preta-khaṇḍa è detto che dopo la morte l'anima deve attraversare un fiume che separa mondo dei vivi da quello dei morti detto viraja o vaitaraṇī da vitaraṇa (dono), poiché l'attraversamento è facile se il moribondo ha poco prima di morire donato una mucca a un brāhmaṇa altrimenti può essere difficoltoso. Spesso sono i famigliari che donano una mucca a un brāhmaṇa per conto di un congiunto deceduto improvvisamente. Lo stesso fiume ma composto di sangue, urina e feci è invece costretto ad attraversare l'empio destinato ai mondi infernali.

A indicare la natura impura della morte e della nascita anche il canale vaginale attraverso il quale il bambino viene al mondo è spesso paragonato all'attraversamento di un fiume impuro anch'esso detto vaitaraṇi. Nella Manu-smṛti 5.62 il legislatore dice che quando nasce un figlio ambedue i genitori sono impuri ma il padre si purifica con un semplice bagno mentre la madre rimane impura e considerata intoccabile per dieci giorni. La morte di un famigliare procura ai membri di tutta la famiglia dello dvija il medesimo stato di impurità e intoccabilità e di conseguenza devono interrompere tutti i rapporti sociali e i riti religiosi. I maschi della famiglia devono aderire a un regime ascetico di digiuno e continenza sessuale e farsi rasare capelli e barba dal barbiere (nāpita)

di famiglia. Per la celebrazione dei riti funebri devono farsi assistere da un brāhmaṇa di classe inferiore addetto a tali riti e dagli intoccabili ḍoṃ che curano il fuoco della pira nel crematorio. Il periodo di impurità che deve essere osservato per lutto famigliare va dai dieci giorni per i brāhmaṇa a un mese per gli śūdra. Gli intoccabili considerati costantemente e irrimediabilmente impuri di solito seppelliscono i loro morti e osservano i loro riti funebri tradizionali.

Nella tradizione vajrayāna il passaggio dalla vita alla morte è trattato nel testo tibetano Bardo Thodol C'enmo "(Il libro della) liberazione (ottenuta attraverso l'ascolto) nella fase di transizione" attribuito a Padmasambhava (VIII sec.) spesso semplicisticamente tradotto con: "Il libro tibetano dei morti". Ma in attesa di tempi maturi alla rivelazione, Padmasambhava lo nascose facendone uno dei tanti libri sacri sepolti (tib. Terma) da scoprire più tardi, nel caso specifico il Bardo Thodol fu scoperto dal monaco tibetano Karmalinga (XIV sec.) Nel corso dell'esistenza attraversiamo varie fasi di transizione (in sanskrito antarā-bhava) che gli dvija rendono sacre e purificano tramite i saṃskāra. La morte, la nascita, il matrimonio e le iniziazioni sono le transizioni più importanti e che capitano una volta nella vita, altri tipi di transizioni come il sonno e risveglio o sono ricorrenti o possono capitare in vita più volte.

Il Bardo Thodol è recitato da un monaco buddhista a un monaco morente o a un pio laico morente o già deceduti nelle poche ore che precedono la cremazione o lo squartamento del cadavere e il suo abbandono agli avvoltoi nei cimiteri all'aperto in accordo alla tradizione di riferimento. La recitazione serve al defunto da manuale-guida per superare il momento critico del trapasso e ad assicurargli, se non la liberazione, almeno una buona rinascita in forma umana in questo mondo per poter proseguire nella via della liberazione. Meglio se in vita il morente o il già defunto si è già dedicato allo studio del Bardo Thodol e di tutta la leteratura vajrayāna il cui obiettivo è inculcare la necessità dell'abbandono dell'attaccamento al corpo, ai famigliari, ai beni, alla cultura mondana ecc. ritenuto vano e dannoso e la preparazione all'inevitabile morte.

I monaci buddhisti esperti grazie all'interpretazione dei sintomi (cinha), dei presagi (ariṣṭa) e dei sogni (svapna) sono in grado di predire la loro morte. Possono adottare delle tecniche yoga per lasciare in anticipo questo mondo in modo lucido e consapevole per ottenere la liberazione o la miglior destinazione possibile senza dover affrontare la transizione troppo tardi in un momento quando le facoltà mentali e fisiche potrebbero essere compromesse.

Nel Bardo Thodol è detto che il periodo di transizione può durare fino a 49 giorni. La prima esperienza della transizione che tutti i deceduti sperimentano poco dopo il decesso è un sonno profondo e oscuro rotto improvvisamente dall'apparizione della splendente luce della liberazione. I monaci o anche i laici deceduti che hanno già avuto in vita una esperienza anche solo fugace dell'annullamento dell'io e della liberazione, saranno in grado di riconoscerla e

accettare senza paura di immergersi in essa. I deceduti che invece conoscono poco o nulla della liberazione o a maggior ragione gli empi ottusi dai peccati, non la riconosceranno, ne saranno spaventati e la fuggiranno o a causa degli attaccamenti potrebbero inutilmente lottare per tornare indietro il che è impossibile. Le attività pie o empie di questi deceduti li trascineranno alle successive fasi della transizione caratterizzate da una serie di diverse visioni.
La visione successiva sarà delle divinità benigne e dei loro mondi celestiali, poi appariranno le divinità colleriche via via più mostruose, poi gli spettri seguiti dalle varie specie di animali dalle superiori alle inferiori. In base al livello di coscienza ogni deceduto sarà attratto al tipo di divinità benigna o collerica, di spettro o di animale e guadagnerà quella destinazione rinascendo in quel mondo.
Un proverbio hindī recita: eka acchī mṛtyu utnī hī mahatva pūrṇa hai jitanā eka acchā jīvana 'Una buona morte è importante come una buona vita'. La buona morte (su-mara) o morte facile (anāyāsa-maraṇa) è il perfetto compimento di una buona vita, nulla da temere o di cui addolorarsi, un ponte da attraversare che conduce a una buona rinascita o alla liberazione. Come è narrato nel Mahābhārata Śànti-parvan è la morte che attese Bhīṣma sul capo di battaglia di Kurukṣetra, che in vari purāṇa scelse Satī e il re Parikṣit. Secondo la tradizione śaiva kashmira, è la morte che scelse Abhinavagupta che accompagnato da alcuni discepoli, lasciò questo mondo entrando nella caverna Bhairava a Magan (Shrinagar, Kashmir). Secondo la tradizione vaiṣṇava marathi qualche secolo dopo il sant jṅānadeva (XIII sec.) dipartì da questo mondo di sua volontà tramite un processo yogico nel tempio di Śiva-siddheśvara ad Alandi (Pune, Maharastra).
Altrimenti gli yogin perfetti possono scegliere di non morire come secondo la tradizione śrī-vaiṣṇava accadde a Rāmānuja (XI sec.) il cui corpo ritenuto ancor oggi vivo è espostto in un cenotafio o samādhi-mandira eretto all'interno del tempio di Viṣṇu a Śrī-raṅga (Tamil Nadu). Similmente si narra che lo śākta Kṛṣṇānanda Āgamavagiśa si fece inumare ancora vivo nel suo cenotafio che si trova annesso al tempio di Śiva-Malleśvara a Mallarpur (Birbhum, Bengala). Più recentemente, nei loro ultimi giorni il monaco jaina digambara ācārya Śāntisagara (1872-1955), l'ateo e ideologo nazionalista V. D. Savarkar (1883-1966) e il pio gandhiano Vinoba Bhave (1895-1982), tre uomini diversissimi e in pratica accomunati soltanto dal fatto di essere indiani, decisero di lasciare questo mondo smettendo gradualmente di assumere cibo, acqua e medicine e attendendo stoicamente il sopragiungere della morte.
Ciò che più di qualunque altra cosa determina una buona morte sono le ultime parole e l'ultimo pensiero del morente che a loro volta sono determinate da ciò che ha fatto, detto, ascoltato e pensato per tutta la vita. Nella Bhagavad-gītā 8.5 Kṛṣṇa afferma: "Chi nel momento della morte abbandona il corpo e departe ricordando me soltanto, ottiene senza dubbio il mio stato (o

dimora)"[141]. Soltanto Vāsudevāśrama (XVII sec.) nel manuale per saṃnyāsin Yatidharma-prakāśa cap. 20 parla di un tipo particolare di saṃnyāsa a cui può aderire immediatamente e senza cerimonie una persona malata in punto di morte o una persona che teme un imminente attacco mortale da parte di nemici, di banditi, di belve feroci, ecc., soltanto pronunciando oralmente o mentalmente tre volte il praiṣa-mantra: ayaṃ saṃnyāstam māyā "Io rinuncio a questo" Grazie alla pronuncia del praiṣa-mantra egli diventa un saṃnyasin a tuttti gli effetti ma se dovesse sopravvivere non può recedere dal saṃnyasa.

Non necessariamente la buona morte è quella prematura e guidata. La buona morte dello dvija descritta nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.5.17 e nella Kauśitaki-upaniṣad 2.15, avviene in vecchiaia dopo aver pienamente assolto ai propri tre debiti e quando giunge all'età in cui vede i figli del proprio figlio. Nella Taittirīya-saṃhitā 6.3.10.5 è detto: "... Il brāhmaṇa nasce con tre debiti, quello verso i saggi (lo assolve) con l'osservanza del (periodo di) celibato (brahmacarya), quello verso gli dei celesti con l'esecuzione dei sacrifici e quello verso gli antenati con la progenie ..."[142] Quindi lo dvija assolve ai suoi tre debiti nel periodo di studentato (brahmacārya), seguito dal periodo di vita di famiglia (gṛhastha) e in parte da ritirato (vānaprastha). Nella Manu-smṛti 6.35 il legislatore dice: "Dopo aver assolto i tre debiti che (lo dvija) applichi la mente alla liberazione, chi persegue la liberazione senza averli assolti, cade"[143].

Il dovere di procreare è illustrato nella storia del ṛṣi Jaratkāru narrata nel Mahābhārata Ādi-parvan cap. 13. Jaratkāru trova i propri antenati maschi (pitṛ) appesi a testa in giù a una corda tesa sopra un pozzo che dei topi stanno rodendo. Mosso a compassione chiede come può aiutarli e loro lo pregano di generare un figlio poiché solo quello, non tutte le sue ascesi e i sacrifici potrebbero salvarli da quella situazione. Jaratkāru sposa Manasā Devī la dea dei serpenti figlia del ṛṣi Kaśyapa e genera un figlio di nome Āstika dopo di che alla prima occasione abbandona moglie e figlio. Nel Mahābhārata Vana-parvan cap. 96-97 è narrata la simile storia del ṛṣi Agastya. Agastya trova i propri antenati nella stessa situazione di quelli di Jaratkāru e per soccorerli prende in moglie Lopamudrā e genera un figlio.

Nel Mahābhārata Ādi-parvan cap. 231 è narrata la storia del ṛṣi Maṇḍapāla. Questo ṛṣi grazie ai suoi poteri yogici viene a sapere che malgrado le sue ascesi dopo la morte non raggiungerà i mondi celesti e ne chiede ragione a Yama, la divinità della morte. Yama gli spiega che i mondi celesti gli saranno sempre preclusi finché non metterà al mondo almeno un figlio. Maṇḍapāla, per

141 Bhagavad-gītā 8.5: anta-kale ca mām eva smaran muktvā kalevaram, yaḥ prayāti sa mad-bhāvaṃ yāti na-asty-atra saṃsayaḥ.

142 Taittirīya-saṃhitā 6.3.10.5: ... brāhmaṇas tribhir-ṛṇavā jāyate brahmacaryena ṛṣibhyo yajṅena devebhyaḥ prajayā pitṛbhyaḥ ...

143 Manu-smṛti 6.35: ṛṇāni trīṇy-apākṛtya mano mokṣa niveśayet, anapākṛtya mokṣaṃ tu sevamāno vrajaty-adhaḥ. Vedi anche 6.94.

non sprecare tempo, assume la forma di un uccello e si unisce a Jaritā, un femmina di pari specie con la quale genera quattro pulcini e guadagna così l'accesso ai mondi celesti.
Nel Vasiṣṭhadharma-sūtra 17.2-3 è detto: "Infiniti mondi (sono ottenuti) dall'uomo che ha figli. 'Non ci sono mondi per l'uomo senza figli' così è stato ascoltato. 'Possano i nemici non avere figli' questa è una maledizione"[144]. In alcuni compendi dharmici (nibandha) sono elencate altre sei forme di progenie (sapta-santāna) a cui si può ricorrerre nell'impossibilità di procreare: adottare un figlio, scrivere un libro, piantare e curare un albero o una foresta, scavare un pozzo pubblico, erigere un tempio e fondare una istituzione caritatevole. Tuttavia nella manu-smṛti 10.5 e in altri dharma-śāstra è detto che il figlio legittimo (aurasa) generato da una moglie appartenente allo stesso varṇa (savarṇa) del marito e da lui sposata vergine (akṣata-yoni) è il migliore. Le stesse fonti normative però non concordano sulla validità della celebrazione dei riti funebri dei genitori e degli antenati da parte di un figlio adottato (kṛtaka) in sostituzione di un figlio naturale e legittimo.
In un certo senso la procreazione attraverso la trasmissione dei geni assicura agli uomini una sorta di immortalità alla quale si allude nel Ṛg-veda 5.4.10: "... attraverso la progenie, o Agni, possa io ottenere l'immortalità"[145], nella Śatapatha-brāhmaṇa 12.4.3.1: "... Il padre è come il figlio e il figlio è come il padre ..."[146], nella Taittirīya-brāhmaṇa 1.5.5.6: "Tu rinasci nei tuoi figli. O mortale, questa è la tua immortalità"[147], nell'Aitareya-brāhmaṇa 7.13.4: "Il padre paga il suo debito per mezzo del figlio e ottiene l'immortalità quando può vedere il volto del figlio vivente da lui generato"[148], nell'Āpastamba-dharmasūtra 2.9.24.1: "Perciò la tradizione sacra (afferma che) la procreazione è la sua immortalità"[149] e nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.5.17: "... (il figlio) è chiamato putra perché egli (il padre) sopravvive in questo mondo grazie al figlio ..."[150] Nell'inno del Ṛg-veda 10.72, nella Śatapatha-brāhmaṇa 3.1.3.2-4, nel Bramāṇḍa-puraṇa Upodhgāta-parvan cap. 7 e in altri purāṇa è detto che Aditi diede nascita agli otto (o dodici) dei celesti detti Aditya. I primi sette erano immortali e pertanto non potevano procreare ma l'ultimo chiamato Sūrya o Mārtāṇḍa letteralmente uovo-embrione morto, era mortale. Con il nome di Vaivasvata o Vivasvat si unì a Śraddhā e divenne il progenitore degli uomini.
La buona morte è un processo yogico di volontario abbandono del corpo (utkrānti) preparato da

144 Vasiṣṭhadharma-sūtra 17.2-3: anantāḥ putraṇāṃ lokā na-aputrasya loko'sti-iti śruyate. aprajāḥ santvatriṇa ity-abhiśāpaḥ.
145 Ṛg-veda 5.4.10: ... prajābhir agne amṛtatvam aśyāma.
146 Śatapatha-brāhmaṇa 12.4.3.1: ... ya u vai putraḥ sa pitā yaḥ sa putras ...
147 Taittirīya-brāhmaṇa 1.5.5.6: ... amṛtam martyābhyaḥ, prajāmanu prajāyase, tadu te martya-amṛtam, ..
148 Aitareya-brāhmaṇa 7.13.4: ṛnam asmin saṃnayaty-amṛtatvaṃ ca gacchati, pitā putrasya jātasya paśyec-cej-jīvato mukham.
149 Āpastamba-dharmasūtra 2.9.24.1: atha-apy-asya prajātim amṛtam āmnāya.
150 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.5.17: ... tasmāt putro nāma sa putreṇa-eva asmiṃl-loke pratiṣṭhati ...

un digiuno che vuota le viscere e purifica il corpo per renderlo adatto alla cremazione nell'ultimo saṃskāra prescritto agli ārya (antya-iṣṭhi). In alcuni antichi sūtra come nel Kātyāyanaśrauta-sūtra 25.7.18, per non contaminare il fuoco della pira detto fuoco divoratore di cadaveri (kravyāda-agni) è ingiunta l'esportazione e il seppellimento delle viscere del cadavere.

La buona morte deve avvenire nel modo, nel luogo e nel momento più auspicioso. All'avvicinarsi dell'evento il morente deve abbandonare ogni cibo solido e i trattamenti medici per velocizzare e facilitare il trapasso. I famigliari o chi lo assiste non devono piangere o addolorarsi, piuttosto devono recitare mantra e cantare inni devozionali per facilitargli la concentrazione sul divino. La morte non deve coglierlo nel suo letto, chi lo assiste lo deve deporre a terra su una stuoia come la donna partorisce a terra e mantenere pulito. Subito dopo la morte il cadavere è volto con i piedi a Sud, la direzione della morte, così che l'anima del defunto possa senza difficoltà prendere quella direzione. Dal momento che l-anima lascia il corpo il cadavere non ha nome, è solo la spoglia mortale e contaminante appartenuta al dipartito di cui i famigliari devono disporre. Il rito della cremazione prevede che il cadavere sia preparato con un lavaggio, le sette porte del corpo devono essere chiuse con del burro chiarificato, delle foglie di tulasi (ocimun sanctum) o monete in base ai costumi locali e alle tradizioni settarie. Qualche goccia di acqua sacra della Gāṇgā o di altri fiumi sacri viene versata nella bocca. Gli occhi vengono cuciti, le unghie tagliate, il capo e il viso rasati, i due pollici e i due alluci legati tra di loro per immobilizzare gli arti. Viene avvolto in un sudario di cotone che rappresenta la placenta materna, bianco per gli uomini e rosso o giallo per le donne. Il sudario delle donne sposate viene cosparso di auspiciosa polvere rosso vermiglione (kuṅkuma). Fino al trasporto al crematorio il cadavere non è mai lasciato solo, al silenzio e al buio, deve essere illuminato da una lampada ad olio. Se la morte avviene al mattino la cremazione deve svolgersi prima del tramonto, se avviene di notte deve svolgersi entro il tramonto del giorno successivo.

La morte accidentale o prematura (akala-mṛtyu) dovuta a malattia, impreparata, solitaria, in stato di incoscienza o di demenza senile, è considerata cattiva (dur-maraṇa) e inauspiciosa (aśubha). In tal caso il cadavere non dovrebbe essere cremato ma seppellito o gettato in un fiume. Anche la morte in una struttura sanitaria è considerata inauspiciosa poiché in quei luoghi ci si va a guarire non a morire. In caso di ricovero in ospedale se non ci sono più speranze di guarigione i morenti se i famigliari li accettano sono dimessi. Nel Garuḍa-purāṇa Preta-khaṇḍa 4.104-112 Kṛṣṇa rivela a Garuḍa che la morte causata dal morso di serpente (sarpa), da una tigre (vyagra), da un animale cornuto (śṛṅgin), da un fulmine (vaidyuta), dallo sfinimento (sāda), dal veleno (viṣa), dal fuoco (agni), da un ladro (caura), da un cāṇḍalā, dalla caduta da un albero (patana-vṛkṣa), ecc., e la morte del suicida (ātma-ghātin), è una morte cattiva e inauspiciosa. Gli unici casi in cui il suicidio

è auspicioso sono il suicidio rituale della moglie (satī) sulla pira del marito defunto con il quale elle si ricongiunge al marito, il sacrificio degli eroi kṣatriya in battaglia e delle loro mogli con il quale guadagnano i mondi celesti, la morte per inedia degli asceti jaina (sallekhanā o saṃthara) e la morte programmata degli yogin che segnano la loro definitiva liberazione.
Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 6.2.15-16, nella Chāndogya-upaniṣad 4.15.5 e 5.10.1-10, nella Praśna-upaniṣad 1.9-10 e nella Bhagavad-gītā 8.24-26 sono descritte le due vie della dipartita degli yogin. La dipartita più auspiciosa è quella che avviene di giorno e nei sei mesi del corso settentrionale del Sole (uttara-ayaṇa) dal solstizio d'inverno al solstizio d'estate (21 Dicembre - 21 Giugno). La morte inauspiciosa è quella che avviene di notte e nei sei mesi del corso meridionale del Sole (dakṣiṇa-ayaṇa) dall'equinozio di autunno a quello di primavera (21 Settembre – 21 Marzo).
In accordo all'astrologia-astronomia hindū in circa 28 giorni la Luna passa nella volta celeste attraverso le 27 (o 28) costellazioni o mansioni lunari (nakṣatra) dall'Ariete (Aśvinī) a Pesci (Revatī). Ogni costellazione può essere auspiciosa per un evento (morte, nascita o matrimonio) ma inauspiciosa o neutra per altri. La dipartita più auspiciosa avviene nel periodo della costellazione 35, 39 e 41 Arietis (Bharaṇī), la più inauspiciosa avviene nella costellazione Pesci (Revatī).
Del mese lunare la dipartita nel corso della quindicina di Luna crescente (śukla-pakṣa) è più auspiciosa della dipartita nel corso della quindicina di Luna calante (kṛṣṇa-pakṣa). Tra i giorni della settimana il più auspicioso per la dipartita è il Lunedì (somavāra), tra i giorni lunari (tithi) i più auspiciosi sono l'undicesimo (ekadāśī) e la Luna piena (pūrṇimā), i più inauspiciosi sono il tredicesimo (trayodāśī), il quattordicesimo (caturdāśi) e la Luna nuova (amāvasyā). Il giorno è diviso in 30 periodi (muhūrta) di 48 minuti l'uno, di questi periodi dieci sono auspiciosi, dieci neutri e dieci inauspiciosi. Tra i dieci muhurta auspiciosi il più auspicioso è il brahma-muhūrta (dalle 4.24 alle 5.12 a.m.), il più inauspicioso è lo yama-muhūrta (dalle 22.00 alle 22.48 p.m.) La dipartita durante il corso settentrionale del Sole, sotto la costellazione Bharaṇī, durante la quindicina di Luna crescente, di Lunedì, ecc. è la più aspiciosa per tutti, per gli yogin è quella che permette la miglior rinascita per proseguire nel sentiero dello yoga fino alla liberazione. Alcuni yogin attendono il sopraggiungere di questi periodi, altri già liberati, ne possono fare a meno.
Il luogo più auspicioso per dipartire dipende dalla tradizione settaria di appartenenza. Per i vaiṣṇava i luoghi migliori sono le città sacre legate ai miti che riguardano Viṣṇu, Rāma, Kṛṣṇa, ecc. Per gli śākta i luoghi più auspiciosi per lasciare questo mondo sono i 51 śākta-pīṭha o luoghi sacri al culto di Devī. Per gli śaiva il luogo migliore sacro è Varanasi (Uttar Pradesh) dove è detto che Śiva stesso sussurra all'orecchio del morente il mantra della liberazione (tāraka-mantra) oṃ (o

Rāma in accordo alla vaiṣṇava Rāma-uttaratāpinī-upaniṣad 3.16). Nelle fonti śaiva Varanasi è definita mahā-śmaśāna (il più grande o importante crematorio). Altro nome di Varanasi è Kashi (kāśī) letteralmente la città splendente della luce delle ininterrotte pire funebri e della conseguente liberazione finale.
Di fronte a Varanasi la Ganga è anche chiamata uttara-vāhinī poiché per una quindicina di km si volge a Nord deviando dal suo sinuoso corso verso la baia del Bengala in direzione Sud-Est. Questa caratteristica della Ganga è collegata alla risalita della kundalini-sakti lungo la spina dorsale. Il Nord è la direzione della stella polare attorno alla quale ruota la Via Lattea ed è la direzione della liberazione mentre il Sud è la direzione della dimora di Yama ossia della mortalità. Altre auspiciosi luoghi per gli śaiva per dipartire sono le località dove si trovano i templi dei dodici jyotir-liṅga e dei cinque paṅcamahābhūta-liṅga.
Tuttvia circa il vantaggio di morire a Varanasi di diversa opinione era il sant Kabir (1398-1518) originario di Varanasi visto che per morire lasciò la città sacra per recarsi 200 Km a Nord a Maghar (Sant Kabir Nagar, Uttar Pradesh) una piccola città senza alcuna attrazzione e importanza dove allora si diceva che chi vi fosse morto rinasceva sicuramente come un asino.
Nei templi hindū non si celebrano le cerimonie funebri. In caso di morte accidentale di persone o animali all'interno del tempio esso deve essere immediatamente purificato. Il cadavere avvolto nel sudario e ornato con fiori e ghirlande viene deposto e legato su di una barella di bambù con i piedi in avanti e trasportato sulle spalle dai famigliari a piedi scalzi fino al crematorio dietro la barella seguono in processione i famigliari e i conoscenti. Un tempo nell'India del Sud si usava fare uscire la barella con il cadavere dall'abitazione o dal cortile da una apertura appositamente creata e poi subito richiusa per impedire i tentativi di ritorno a casa dello spirito del defunto. Un tempo non partecipavano alla processione e alla cremazione per non contaminare il rito con le loro lacrime, eccetto la vedova che aveva accettato il satī che in tal caso seguiva la barella vestita con un sārī rosso come al matrimonio. Oggi spesso anche le donne partecipano alla processione ma altrettanto spesso si allontanano dal crematorio prima che la pira sia accesa. Coloro che incrociano la processione fanno largo per non farsi toccare e contaminare a meno che non si tratti di un noto santo o saṃnyāsin. In accordo alla ingiunzioni i famigliari del brāhmaṇa durante la processione devono recitare lo Yama-sūkta dal Ṛg-veda 10.14. Oggi molto frequentemente i famigliari del defunto senza distinzione di varṇa durante la processione ripetono ad alta voce: rām nām satya he 'Il nome di Rāma è (l'unica) verità'.
Il crematorio è diviso in aree riservate ai diversi varṇa e jāti dei defunti. Nel crematorio la barella con il cadavere viene immersa nel fiume che scorre nelle vicinanze o viene bagnato con acqua di un fiume sacro, viene unto di burro chiarificato e deposto sulla catasta di legna e sterco secco di

mucca con i piedi volti a Sud. Sono necessari vari quintali di legna secca sotto e sopra il cadavere per ottenere una cremazione completa ma solo le famiglie benestanti possono permetterselo. Una cremazione completa è un buon segno, indica che l'offerta sacrificale del cadavere è stata bene accettata dal fuoco. Le famiglie povere si arrangiano con la legna che possono acquistare oppure oggi si affidano al servizio dei moderni crematori elettrificati. Gli intoccabili tradizionalmente dispongono i cadaveri alla sepoltura.

Secondo la tradizione nelle famiglie brāhmaṇa, il figlio maggiore del defunto rasato e vestito di bianco o in sua assenza il membro maschio della famiglia più vicino per grado di parentela (sapiṇḍa) al defunto accende la pira dalla parte dei piedi del cadavere con un tizzone portato dal fuoco domestico. Come nella cerimonia di matrimonio la coppia suggella la loro unione con il rito dei sette passi (sapta-padī) o altrimenti con i tre (o quattro o sette) giri completi (pradakṣiṇa) in senso orario attorno al fuoco sacrificale, così i famigliari all'accensione della pira, sciolgono il loro legame con il corpo del defunto facendo tre giri completi attorno alla pira funebre ma in senso antiorario (prasavya).

Il rito della cremazione e quello particolare della rottura del cranio (kapāla-kriyā) attuata nel corso della cremazione del cadavere del padre dal figlio maggiore con un colpo inferto al cranio con un lungo bastone serve ad assicurare la completa cremazione del cadavere e la definitiva separazione dal cadavere dell'anima spirituale accompagnata dalla mente (manas), dall'intelligenza (buddhi), dall'egotismo (ahaṃkāra) e dal dhanaṅjaya-prāṇa del defunto. Se il cadavere non fosse completamente cremato l'anima del defunto potrebbe rimanere attaccata ai resti mortali nella forma di spirito maligno (preta) e tormentare i famigliari o altre persone. La cremazione può durare dalle tre alle sei ore in base al volume e alla qualità della legna utilizzata. Al termine dei riti i famigliari si allontanano velocemente dalla pira funebre non il figlio maggiore che dovrebbe rimanere presso la pira fino all'estinzione del fuoco.

Prima di tornare a casa i famigliari e il figlio del defunto devono fare un bagno purificatore nel fiume a monte del crematorio. Il giorno seguente il figlio maggiore và a raccogliere i resti delle ossa carbonizzate e le getta nel fiume. Se non tratta di un fiume particolarmente sacro raccoglie in un vaso di coccio un po' delle ceneri della pira per gettarle, appena ne avrà l'occasione, nella Ganga a Varanasi o in qualche altra località sacra lungo le sue sponde fino all'oceano, in qualche altra località sacra lungo altri fiumi sacri in base alla tradizione di appartenenza o ancora nell'oceano a Dvaraka (Gujarat), a Kanya Kumari (Tamil Nadu) o a Puri (Odisha). L'ultimo rito eseguito dal figlio maggiore consiste nel caricarsi il vaso con le ceneri della pira sulla spalla sinistra e volgendo la schiena al fiume sacro o all'oceano lasciar cadere le ceneri dietro le spalle nell'acqua e poi andarsene senza voltarsi.

Nell’āyurveda si ritiene che le ossa formino il midollo che a sua volta forma lo sperma. La cenere delle ossa combuste dalla cremazione è detta vibhūti (potenza), è considerata una sorta di sperma cristallizzato e viene gettata nei fiumi, entità materne femminili, per renderli auspiciosi e fecondi come madri. La cenere è il tradizionale rimedio dei povero per la febbre ma i nudi asceti śaiva kāpālika e aghora se ne cospargono il corpo, il che da loro un aspetto spettrale e poco desiderabile, per contrastare la ‘febbre’ della lussuria. In un noto mito puranico Kāmadeva fu ridotto in cenere da Śiva perciò la cenere è anche il simbolo della vittoria degli asceti śaiva sugli stimoli sensoriali. Oltre a questo la cenere serve agli asceti śaiva per allontanare dal loro corpo i parassiti e gli insetti.
Fino al termine del periodo del lutto che varia in lunghezza in base il varṇa di appartenenza per il decesso di un famigliare, i congiunti sono impuri, devono isolarsi e osservare un regime ascetico: solo un pasto al giorno costituito da cibi ‘freddi’ e non speziati. Poiché sono impuri non possono dedicarsi ad alcun rito religioso e neanche toccare il fuoco per cucinare, quindi per tradizione i conoscenti provvedono al loro cibo. Al termine del periodo di impurità i famigliari del deceduto devono fare un bagno purificatore e visitare il tempio della divinità alla quale la famiglia è devota. La reintegrazione della famiglia nella società avviene con un pranzo in onore del defunto e degli antenati al quale sono invitati i brāhmaṇa del vicinato.
Nella Manu-smṛti 5.74-78 sono prescritte le norme di purificazione in caso di nascita o di morte di un famigliare che avviene in un paese lontano, in guerra, per annegamento o nei casi in cui non si dispone del cadavere o nel caso della morte del famigliare di cui si viene a conoscenza tempo dopo. Se il famigliare creduto morto dovesse riapparire, prima di essere riammesso in famiglia e nella comunità deve essere di nuovo sottoposto a tutti saṃskāra già celebrati dalla nascita in poi.
Ci sono alcune categorie di persone i cui cadaveri non vengono cremati ma gettati nei fiumi o inumati. Tale è il caso dei bambini fino ai due anni che in accordo alla Manu-smṛti 5.68-69 sono irresponsabili e innocenti, oltre ai suicidi, ai morti di colera, di lebbra e di vaiolo perché ritenuti posseduti da Sitalā Devī e ai morti a causa del morso di serpenti perché ritenuti posseduti da Manasā Devī.
Anche i cadaveri dei rinunciati (saṃnyāsin) sono inumati o gettati nei fiumi poiché hanno già eseguito i loro riti funebri nella cerimonia dell’accettazione dell’ordine di rinuncia. In alcuni manuali specifici dei riti funebri dei saṃnyāsin è ingiunto che il loro cadavere sia tumulato in una profonda buca in posizione seduta, a gambe incrociate (padma-āsana) e volto a Nord come se fosse immerso in meditazione (samādhi). La buca deve poi essere riempita di sale e sopra di essa può essere eretta una cappella-cenotafio detta samādhi-mandira.
Tuttavia fino al XII sec. non ci sono evidenze scritturali e archeologiche del culto dei cadaveri dei

santi hindū sepolti nei samādhi-mandira il che lascia supporre che sia una pratica che è adottata piuttosto tardi dagli hindū in imitazione dei sufi che seppellivano e adoravano i loro santi defunti nei darghah. Dal XII sec. diventa gradualmente sempre più frequente la pratica di seppellire i sādhu e i saṃnyāsin hindū. In precedenza gli hindū come i buddhisti e i jaina hanno sempre cremato i loro morti sia che si trattasse di sādhu, di saṃnyāsin o di persone comuni. Diverso per; era la considerazione di cui godevano le ceneri. Gli hindū e fino a un certa epoca anche i jaina dopo la cremazione disperdevano le ceneri in un corso o in un corpo d'acqua considerandole comunque impure mentre i buddhisti fin dalla morte del Buddha storico hanno attribuito una estrema importanza alle ceneri della cremazione del Buddha considerandole reliquie cariche della sua potenza divina.

I sādhu o i saṃnyāsin di ogni tradizione in particolare quelli che hanno assunto la funzione guru sono considerati dai loro discepoli liberati in vita (jīvan-mukta), il loro corpo (e il loro carattere) è ritenuto sacro, divino, perfetto, degno di adorazione sia prima che dopo la morte per cui spesso sono oggetto del culto della personalità. Al termine del loro rito funebre non è previsto un bagno purificatore poiché i loro cadaveri non sono considerati impuri come i cadaveri delle persone ordinarie. I loro cenotafi si trovano in giardini annessi ai monasteri da loro fondati o dove hanno vissuto. Per i discepoli visitare il cenotafio del loro saṃnyāsin guru non è contaminante come visitare un crematorio o un cimitero, anzi il cenotafio è definito samādhi-mandira ossia tempio della perfezione dello yoga e deve essere visitato in stato di purezza rituale come quando si visita il tempio di una divinità. Se si tratta del cenotafio di un saṃnyāsin guru śaiva, sopra la sua sepoltura viene installato uno śiva-liṅga che indica il raggiungimento del perfetto stato di identificazione con Śiva (śivatva). Se si tratta del cenotafio di un saṃnyāsin guru vaiṣṇava, sopra la sua sepoltura viene posto un cippo o una lapide con il nome o una sua immagine sacra. I discepoli adorano il liṅga, il cippo o l'immagine sacra del loro saṃnyāsin-guru con tutti gli articoli del pūjā: fiori, incensi, lampade, ecc., lo circoambulano in senso orario (pradakṣiṇa), offrono preghiere (stuti) e prostazioni (praṇāma).

C'è un solo samādhi-mandira del saṃnyāsin guru, ma ci possono essere numerosi altri tipi di cenotafi situati anche in località diverse e lontane. Alcuni detti puṣpa-samādhi conservano i fiori di una ghirlanda indossata in vita dal saṃnyāsin guru o qualche altro suo effetto personale, altri detti bhajana-kuṭīra sono edificati nei luoghi dove il guru ha almeno per qualche tempo vissuto o si è dedicato al suo sādhana per tanto in quei luoghi si pensa che permanga la sua potenza spirituale. Allo stesso tipo di inumazione e di cenotafi ricorrono per i loro defunti le comunità dei nāth e dei vīra-śaiva, i primi locati nei monasteri dove hanno vissuto e i secondi in cimiteri a loro riservati.

Nella mitologia puranica solo Śiva, Viṣṇu e Kṛṣṇa hanno il pieno e costante (o quasi) controllo della mente e dei sensi. Nella Bhagavad-gītā, Kṛṣṇa è più volte definito Yogeśvara (signore dello yoga), titolo altrimenti generalmente attribuito a Śiva, e Acyuta (infallibile) che nella interpretazione ordinaria indica colui che non devia mai dal dharma ma che nell'interpretazione tantrica indica colui che avendo il pieno controllo della mente e dei sensi, non lascia mai fuoriuscire il proprio sperma.

Nel Bhāgavata-purāṇa 11 cap. 4, è narrato che la coppia Nāra-Nārāyaṇa, una forma duale di Viṣṇu, dediti ad ascesi nell'Himalaya, umiliarono Indra emanando dal loro corpo centinaia di cortigiane celesti (apsaras) più attraenti di quelle inviate da Indra per sedurli. In un noto mito narrato nello Śiva-purāṇa Rudra-saṃhitā 3.18, nel Vamana-purāṇa 6.1-107, nel Brahmavaivarta-purāṇa 4.39.40-59, il Kālikā-purāṇa cap. 44 e magistralmente ripreso da Kālidāsa (V sec.) nell'opera kāvya Kumāra-sambhava, Śiva resiste agli attacchi di Kāmadeva (Cupido) e per mezzo del calore ascetico (tapas) che ha accumulato lo incenerisce con uno sguardo scaturito dal suo terzo occhio detto jṅāna-netra. In questo caso il calore ascetico di Śiva ha neutralizzato il calore (kāma) dell'eccitazione sessuale che Kāmadeva aveva tentato di inocularglі. A causa di questo incidente Śiva ha acquisito il nome Kāma-antaka (distruttore di kāma) mentre Kamadeva ha acquisito i nomi Anaṅga o Atanu (privo di corpo).

In alcuni tantra e manuali tantrici è descritta un voto detto asidhārā-vrata, letteralmente il voto difficile come il camminare sul filo di una spada, con quale uno yogin capofamiglia o asceta può valutare il proprio grado di capacità di resistenza allo stimolo sessuale. Secondo il Viṣṇudharmottara-purāṇa 3.218.1-25, lo yogin capofamiglia deve iniziare questo vrata il giorno di Luna piena del mese di Āśvina (Settembre-Ottobre) ed osservarlo mantenendo una rigida continenza sessuale pur dormendo abbracciato alla propria moglie per almeno dieci giorni, poi per quattro mesi, poi un anno e infine per dodici anni. Pare che anche M. K. Gandhi nel Dicenbre del 1946 condusse un simile esperimento chiedendo alla pronipote diciannovenne Manu di dormire la notte con lui per un paio di settimane. Gandhi si era sposato a quattordici anni con la tredicenne Kasturba Kapadia con la quale generò quattro figli e a 38 anni, convinto che la continenza sessuale gli avrebbe conferito determinazione nelle sue lotte politiche, decise di astenersi totalmente dal sesso.

Un estremo tipo di asidhāra-vrata adatto agli asceti è descritto nella śaiva Niśvāsatatva-saṃhitā Guhya-sūtra 3.38-40. in tal caso è detto che lo yogin asceta deve ingaggiare una donna esperta nel piacere erotico (rati-saṃbhoga-kuśalā) ossia una prostituta o una yoginī addestrata che è umile

anche se giovane e bella (rūpa-yauvana-śālinī) e deve rimanere concentrato sulla recitazione del mantra (japa-dhyāna-paro-bhūtvā) mentre la bacia, la abbraccia e simula un rapporto sessuale (liṅgaṃ sthāpya bhaga-upari). La prova non ammette sconti, è detto che l'asceta che fallisce cade all'inferno. Nel Brahna-yāmala cap. 40 e nello Mataṅgapārameśvara-āgama Kriyā-pāda 11.42-51 e in altri testi śaiva si trovano riferimenti a simili modi di esecuzione di questo vrata.

Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan cap. 83-85, nel Matsya-purāṇa 154.227-255 e nel Skanda-purāṇa Arvuda-kaṇḍha 3 cap. 52, è narrato che dopo l'incenerimento di Kāmadeva, Pārvatī si dedicò ad ascesi per ottenere Śiva come marito e Śiva mosso a compassione, accettò di sposarla e stabilirono la loro dimora sul monte Kailāsa. Quando il demone Tāraka cominciò a minacciare l'universo Brahmā e gli dei celesti si recarano al Kailāsa e chiesero a Pārvatī di generare un figlio con Śiva per uccidere Tāraka. Pārvatī acconsentì ma più tardi gli dei celesti pensarono che questo potente figlio di Pārvatī e Śiva avrebbe potuto rivelarsi peggio di Tāraka. Quindi si recarono di nuovo al Kailāsa per essere rassicurati ma vennero fermati alla porta dal toro Nandin poiché Śiva e Pārvatī erano impegnati nel lungo e intenso rapporto rapporto sessuale che doveva generare il figlio che avevano richiesto.

Solo l'incorporeo Vāyu, il vento, riuscì ad entrare nella dimora di Śiva e PārvatI ma interruppe bruscamente il loro rapporto sessuale il che provocò la caduta a terra dello sperma di Śiva. Inoltre Pārvatī si incollerì perché si vide privata delle gioie della maternità e della crescita di un figlio. Dal potente sperma di Śiva nacque Skanda (letteralmente emesso, perso, caduto) che venne adottato dalle nove Pleiadi (nava-kṛttikā). Nelle dottrine tantriche sinistre l'unione di Pārvatī e Śiva costituisce il modello del rapporto sessuale rituale (maithuna) che mira alla liberazione, non alla procreazione. Resasi conto di essere stata ingannata da Śiva e dagli dei celesti Pārvatī li maledisse alla sterilità e si ritirò in solitudine sul monte Arbuda, l'odierno monte Abu in Gujarat, dove eseguì ascesi per mille anni, finché Śiva la convinse a tornare al Kailāsa con la benedizione che anche lei avrebbe potuto autonomamente generare un figlio. Quel figlio che in seguito nacque fu Gaṇeśa.

Nella sezione Lalitā-upākhyāna dello śākta Markaṇḍeya-purāṇa la storia dell'incenerimento di Kāmadeva da parte di Śiva è protratta come segue. Lalitā-Tripurasundarī riporta in vita Kāmadeva, lo rassicura, gli infonde nuovo potere e gli ordina di attaccare nuovamente Śiva per renderlo irresistibilmente attratto da Pārvatī e questa volta le frecce di Kāmadeva che colpiscono Śiva non tardano a sortire l'effetto desiderato. Nel seguente elenco dei mille nomi di Lalitā-Tripurasundarī contenuto nello stesso Lalitā-upākhyāna, il nome numero 84 definisce Lalitā la medicina che resuscita il corpo di Kāmadeva bruciato dallo sguardo di fuoco di Śiva (hara-netra-agni-sandagdha-kāma-saṃjīvana-auśadhīḥ).

Nelle dottrine tantriche sinistre il piacere dei sensi (bhoga) è considerato una manifestazione o un riflesso della gioia della realizzazione spirituale (yoga); i due obiettivi non sono inconciliabili. Il piacere dei sensi non è disprezzato o distinto in base ai tre guṇa come nella Bhagavad-gītā 18.36-39 dove il piacere sattviko è quello generato dalla soddisfazione della comprensione del sé (ātma-buddhi-prasāda-ja) che all'inizio è veleno (viṣa) ma alla fine è nettare (amṛta), il piacere rajasiko è quello che deriva dal contatto dei sensi con gli oggetti (viśaya-indriya-samyoga) che all'inizio è nettare ma alla fine è veleno e quello tamasiko è quello che dall'inizio alla fine è illusorio (mohana), generato dal sonno dalla pigrizia e dall'errore (nidrā-ālasya-pramāda-uttha). Ogni tipo di esperienza gioiosa e di condivisione ha il potere di espandere il sé dissolvendo il senso dell'io e del mio, mentre le esperienze dolorose e di manifestazione di egoismo, ignoranza e violenza alienano il sé rafforzando il senso dell'io e del mio.

Il rito tantrico sessuale trasgressivo mira alla liberazione non alla procreazione, poteva essere celebrato dall'adepto con l'ausilio della legittima consorte (svakīyā) oppure, potenziato dal carattere proibito, con una donna sposata ad altri (parakīyā) senza considerazione di varṇa, con una prostituta (veśyā), con una donna iniziata (kula-yoginī) scelta e addestrata (sādhana-saṅginī) dal guru.

Nel corso del rito la coppia di yogin e yoginī śaiva si identifica con Śakti e Śiva, se vaiṣṇava si identificava con Rādhā e Kṛṣṇa e ne riproduce l'amplesso divino, pienamente appagante e non condizionante. Anche il rapporto sessuale del pio capofamiglia hindū con la legittima moglie è rituale e sacro, ma è vincolato dal sacramento del matrimonio (vivāha-saṃskāra) e limitato alla procreazione, meglio se di un figlio maschio, attraverso l'amministrazione dei sacramenti del concepimento (garbhādhāna-saṃskāra) e dello sviluppo di un feto di sesso maschile (puṃsavana-saṃskāra). Il puṃsavana poteva essere eseguito soltanto per la prima gravidanza della madre nel terzo mese della gravidanza quando la Luna attraversava la costellazione del Cancro (puṣya-nakṣatra). Il rapporto sessuale per il semplice piacere o bisogno, senza considerazione di liceità con chiunque, era considerato plebeo, un dispendio di energia vitale mai completamente appagante e condizionante per via delle impressioni (vāsanā) negative che avrebbe lasciato nella mente. Dai vāsanā non ci si libera facilmente.

Perfino Vātsyāyana nel Kāma-sūtra 5.5.37 afferma: "Colui che controlla i sei tipi di nemici conquista la Terra intera"[151]. I sei tipi di nemici (ari-ṣaḍ-varga) interni dell'uomo sono elencati da Cāṇakhya nell'Artha-śāstra 1.6.1: la lussuria (kāma), la collera (kṛodha), l'avidità (lobha), l'orgoglio (māna), l'infatuazione (mada) e l'euforia (harṣa). Un simile elenco di sei nemici è dato da Lakṣmaṇa Deśika (XII sec.) nel Śāradā-tilaka 25.4: la lussuria (kāmā), la collera (krodha),

151 Kāma-sūtra 5.5.37: nigṛhīta-ari-ṣaḍ-vargas tathā vijayate mahīm.

l'avidità (lobha), l'illusione (moha), l'orgoglio (mada) e l'invidia (mātsarya).
Nella Manu-smṛti 7.47 è detto che dieci sono i vizi generati dalla lussuria: la caccia (mṛgayā), il gioco d'azzardo (akṣa), il dormire durante il giorno (divā-svapna), le chiacchere inutili (parivāda), l'attaccamento alle donne (strī-rāga), le bevande alcoliche (mada), la musica, il canto e la danza (tauryatrika) e il vagabondaggio (vṛthāṭyā). Nella Manu-smṛti 7.50 è specificato che tra i dieci vizi i quattro peggiori in ordine di gravità sono: il bere (pāna), il gioco d'azzardo (akṣa), le donne (striyā) e la caccia (mṛgayā). Per quanto riguarda i vizi degli kṣaitrya nell'Artha-śāstra 8.3.38 è detto che i loro vizi generati dalla lussuria (kāmaja) sono: la caccia (mṛgayā), il gioco d'azzardo (dyūta), le donne (striyā) e il bere alcolici (pāna).
Nel Naṭya-śāstra sono trattate nove forme di piacere estetico (rasa) tra le quali il piacere erotico (śṛṅgāra-rasa) è considerato il principale. A partire dal Kāma-sūtra di Vātsyāyana (III sec. d.C.) sonostati composti una serie di manuali di erotica che compongono il genere kāma-śāstra tra cui il Nāgara-sarvasva di Padmaśrī (X sec.), il Rati-maṅjarī di Jayadeva (XII sec.), il Rati-rahasya di Kokkoka (XI sec.), l'Anaṅga-raṅga di Kalyāṇa Malla (XV sec.) e altri più tardi.
Nei canonici quatro stadi di vita (āśrama) dello dvija: studentato (brahmacarya), vita di famiglia (gṛhastha), ritiro (vanaprastha) e rinuncia (saṃnyāsa), solo al capofamiglia è permessa l'attività sessuale lecita o via dell'impegno nelle attività regolate (pravṛtti-mārga) mentre negli altri tre āśrama è prescritta la continenza sessuale o via dell'inattività (nivṛtti-mārga). Nel Ṛg-veda Nāsadīya-sūkta 10.129.4, kāma è definito il seme ossia lo stimolo originale che entra nell'uno (eka) ossia nell'aggregato materiale ancora indifferenziato e dà inizio alle modificazioni che danno origine a tutte le forme e agli esseri viventi della creazione. Nell'Atharva-veda Kāma-sūkta 9.2.19 è detto: "Kāma nacque per primo, è superiore agli dei celesti, agli antenati e ai mortali (agli uomini) ..."[152] Kāmadeva è la personificazione del kāma, è la divinità del piacere e del desiderio. Alcuni dei nomi di Kāmadeva come Aja (non nato), ātmabhu (nato da sé) e Anyanyaja (non generato da nessuno) indicano la sua natura divina ed eterna.
Lo śākta Rāmacandra Kaulācāra (X sec.) nel manuale di architettura sacra oriya Śilpa-prakāśa 2.499-500 afferma: "Il kāma è l'origine dell'universo, a causa del kāma gli esseri viventi sono originati, a causa del kāma gli esseri viventi si dissolvono negli elementi originali. Senza Śiva e Śakti la creazione non sarebbe che una apparenza, senza l'azione di kāma non ci sarebbe la nascita e la morte"[153].
Nella mitologia greca, Eros (il desiderio), Gaia (la Terra), Tartaro (l'altro mondo) e Chaos (il caos primordiale), sono le uniche quattro entità che esistono prima della creazione Esiodo (VII sec.

152 Atharva-veda 9.2.19: kāmo jajṅe prathamo nainaṃ devā āpuḥ pitaro na martyāḥ ...
153 Śilpa-prakāśa 2.499: jagat astu mūlaṃ kāmaḥ kāmād bhūta-ādi jāyante, mūla-bhūte tathā bhūtaṃ kāmena pravilīyate. śiva-śaktiṃ vinā sṛśṭiḥ kalpanā-mātraṃ kevalam, na hi janma-ādi mṛtyus-tathā kāma-kriyām.

a.C.) nella Teogonia, concepisce Eros come una potenza eterna capace di travolgere l'intelligenza degli dei dell'Olimpo e degli uomini e vanificare tutti i loro progetti. Platone (IV sec. a.C.) nel Simposio narra il noto mito sull'origine dell'attrazione tra i sessi. In origine gli esseri umani erano creature sferiche complete e felici con quattro mani, quattro piedi, due genitali e due facce. La loro perfezione li rese arroganti e per punizione Zeus separò le sfere dividendo il genere umano in maschi e femmine. Da allora uomini e donne cercano in ogni modo di riunirsi alla loro metà per ritrovare l'unità e la completezza perduta attraverso i rapporti sessuali. Anche nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.4.1-3 il ṛṣi Yājṅavalkya narra che in origine l'uomo (puruṣa) era completo e soddisfatto ma per moltiplicarsi si divise in uomo o marito (pati) e donna o moglie (patni). Subito dopo le due parti desiderarono riunirsi per ricostituire l'intero e ci riescono temporaneamente tramite i rapporti sessuali.

Nella sua accezzione più ampia il desiderio è intrinsecamente legato alla natura umana, è assurda l'idea che possa essere del tutto estirpato poiché ogni espressione di azione, parola e pensiero è una sua manifestazione. Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.4.5 è detto: "... perciò (altri) dicono così 'L'uomo consiste di desiderio', quale è il desiderio tale è la volontà, quale è la volontà tale è l'azione che compie ..."[154], nella Mahānārāyaṇa-upaniṣad 61.1: "... il desiderio agisce, io non agisco, il desiderio è l'agente, non io, è il desiderio che spinge l'agente all'azione, non io ..."[155] e nella Manu-smṛti 2.2-4: "(L'azione motivata solo) dal desiderio non è lodevole, tuttavia in questo mondo non c'è (azione) priva di desiderio ... Il desiderio è certamente radicato nell'intenzione ... In nessun luogo in questo mondo si vede una azione eseguita senza desiderio, qualsiasi cosa (l'uomo) fa (dice e pensa è dovuto) allo stimolo del desiderio"[156].

Nell'Artha-śāstra 1 cap. 7 e 9.7.60-64, nel Kāma-sūtra 1.1.1 e 1.2.1-5 e nella Manu-smṛti 2.224 sono menzionati tre obiettivi umani detti tri-varga: la religione (dharma), lo sviluppo ecomico (artha) e il piacere (kāma). L'intero corpo dei dharma-śāstra verte per lo più su questi tre obiettivi perseguiti dai capifamiglia dvija più un quarto, la liberazione (mokṣa) che in parte è perseguito dai ritirati nella foresta (vānaprastha) e sopratutto dai rinunciati (saṃnyāsin). Per le tradizioni tantriche ortodosse destre vaiṣṇava e śaiva, eleggere il piacere (kāma) a metodo di liberazione come fanno le tradizioni tantriche sinistre śaiva e śākta confonde i quattro obiettivi umani (puruṣa-artha), poiché il dharma, l'artha, il kāma e la mokṣa sono obiettivi perseguiti dagli dvija nei diversi periodi della loro vita e i primi tre precedono l'ultimo.

154 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.4.5-6: ... atho khalv āhuḥ kāmamaya eva-ayaṃ puruṣa iti sa yathākāmo bhavati tat-kratur-bhavati yat-kratur-bhavati tat-karma kurute ...

155 Mahānārāyaṇa-upaniṣad 61.1: ... kāmaḥ karoti na-ahaṃ karoti kāmaḥ kartā na-ahaṃ-kartā kāmaḥ kārayitā na-ahaṃ ...

156 Manu-smṛti 2.2-4: kāma-ātmatā na praśastā na ca-eva-iha-asty-akāmatā ... saṃkalpa-mūlaḥ kāmo vai ... akāmasya kriyā kācid dṛśyate na-iha karhicit, yad yadd-hi kurute kiṃcit tat tat kāmasya ceṣṭitam.

Nel Nāṭya-śāstra 24.98 è anche detto: " ... In questo mondo si desidera sempre la felicità (e) le donne sono la base della felicità ..."[157] e pià avanti in 24.147: "Le pratiche ascetiche servono per acquisire il dharma, il dharma serve per acquisire la gioia. La gioia è basata sulle donne con le quali si desidera l'unione sessuale"[158]. Nel Kāma-sūtra 1.2.2-4 Vātsyāyana sostiene che: "Nell'infanzia ci si deve sforzare di acquisire la conoscenza, nella giovinezza il piacere e nella vecchiaia la religiosità e la liberazione"[159] e più avanti in 1.2.14-15: '(Se) questi (il dharma, l'artha e il kāma) sono confrontati, il precedente è meglio (del seguente), tuttavia l'artha (deve essere perseguito in particolare) dal re (perché) egli è il fondamento dei tre mondi mentre il kāma (deve essere perseguito) dalle prostitute, così sono determinati i tre obiettivi e l'eccezione'[160].

Nel Mahābhārata Śānti-parvan cap. 161 i cinque pāṇḍava discutono con Vidura quale tra i quattro puruṣa-artha sia il più importante. Arjuna, Nakula e Sahadeva e Bhīma sostengono rispettivamente che l'artha, il dharma e il kāma siano i più importanti ma Yudhiṣṭhira convince i fratelli che la mokṣa è l'obiettivo supremo. Diversamente dall'Occidente nelle tradizioni religiose orientali non c'è avversione verso il piacere e la ricchezza in sé stesse, non sono ritenute intrinsicalmente cattive o peccaminose, il sesso non è il peccato originale, non è così carico di angoscioso senso di colpa e il denaro non è considerato lo sterco del diavolo. In Oriente la ricchezza, la bellezza, la fama, la forza, la salute, il benessere, ecc. sono i frutti di un buon karman eseguito nella vita precedente quindi è giusto e bene approfittarne senza sensi di colpa. Non è detto che è più facile che un cammello passi dalla cruna di un ago che un ricco vada in paradiso. La dottrina del karman spiega tutte le diseguaglianze, il ricco e il povero sono tali perché se lo meritano, si nasce intoccabile, śūdra o dvija, uomo o donna, brutti o belli, disgraziati o fortunati solo a causa del proprio karman passato. E' il comportamento in questa vita pio od empio che determina le condizioni delle vita futura.

L'approccio al piacere nella letteratura kāma-śāstra è molto concreto. Nel Kama-sūtra 1.2.11-12 Vātsyāyana dà la seguente definizione della lussuria o kāma: "Kāma è la propensione alle senzazioni (piacevoli) dell'udito, del tatto, della vista, del gusto e dell'odorato per i rispettivi oggetti dei sensi sotto il controllo della mente e per la propria soddisfazione. La principale forma di kāma è la diretta esperienza della speciale e gioiosa sensazione del tatto (le carezze, i baci, gli abbracci, il rapporto sessuale, ecc.)"[161] Più avanti Vātsyāyana in 1.2.37 dice: "Il kāma è una necessità per il mantenimento del corpo come il cibo, è il frutto del dharma e dell'artha"[162] ma in 2.2.31 avverte: "Gli śāstra sono utili finché il desiderio è debole, ma quando la ruota del desiderio

157 Nāṭya-śāstra 24.98: ... loko'yaṃ sukham icchati sarvadā, sukhasya hi striyo mūlaṃ ...

158 Nāṭya-śāstra 24.147: dharma-ārthaṃ hi tapaś-caryā sukha-ārthaṃ dharma iṣyate, sukhasya mūlaṃ pramadās-tāsu sambhoga iṣyate.

159 Kāma-sūtra 1.2.2-4: bālye vidyā-grahaṇa-ādīn arthān. kāmaṃ ca yauvane. sthāvire dharmaṃ mokṣam ca.

160 Kāma-sūtra 1.2.13-15: taṃ kāma-sūtrān nāgarika-janasamavāyāc ca pratipadyeta, eṣāṃ samavāye pūrvaḥ pūrvī garīyān, arthaś-ca rājṅaḥ tan mūlatvāl-loka-yātrāyāḥ veśyāyāś-ca iti trivarga-pratipattiḥ, ca saṃpratipatti.

161 Kāma-sūtra 1.2.11-12: śrota-tvak-caksur jihvā-ghrāṇānāmātma-saṃyuktena manasā-adhiṣṭhitānāṃ sveṣu sveṣu viṣayeṣvānukulyataḥ pravṛttiḥ kāmaḥ, sparśaviśeṣaviṣayāt tu asya-abhimānīka-sukha-anūviddhā phalavatyarthapratītiḥ prādhānyātkāmaḥ

162 Kāma-sūtra 1.2.37: śarīra-sthiti-hetuvād āhāra-sadharmāṇo hi kāmāḥ, phala-būtāś-ca dharma-arthayoḥ.

si mette in moto, non c'è norma scritta, né procedimento (di autocontrollo che tenga)"[163].
Che il piacere (kāma) dovesse essere regolato così da riconciliarlo con il dharma non represso, è dimostrato dal cospicuo numero di testi di letteratura kāma-śāstra che trattano di piacere, di erotismo e di rapporti leciti (svakīya) e illeciti(parakīya. L'intera sezione 5 cap. 1-6 del Kāma-sūtra è dedicata ai rapporti del gaudente libertino con le mogli altrui (pāra-dārika). Ancor più vasto è il corpo di opere teatrali e poetiche (kāvya) mondane che vertono sui rapporti tra gli amanti (nāyaka e nāyikā) ma anche sugli analoghi rapporti d'amore tra Pārvati e Śiva, Rādhā e Kṛṣṇa, ecc. Numerosi sono anche i manuali del kāvya sanskrito dove dettagliatamente sono definite le categorie di amanti, le messaggere (dūtī), i tipi e i sottotipi di rapporti leciti e illeciti, in unione (sambhoga), in separazione (vipralamba), ecc., gli stati d'animo e i sentimenti (bhāva) espressi dagli amanti attraverso gli sguardi obliqui, il timore, la vergogna, la gelosia, i litigi, le pacificazioni, lo scioglimento dei vestiti e dei capelli.
Ma elementi erotici sono frequenti anche nel corpo di letteratura religiosa (itihāsa, purāṇa e tantra) dove non mancano franche narrazioni di rapporti sessuali tra divinità, semi divinita e uomini o donne. Tutta letteratura sacra e profana sanskrita è stata composta da colti brāhmaṇa o kṣatriya capifamiglia o asceti anche monaci jaina e buddhisti per le corti degli stessi monarchi che fecero erigere in tutta l'India templi ornati di sculture erotiche.
Nella Manu-smṛti 6.87-90 è detto che il gṛasthā-āśrama è il migliore tra i quattro āśrama poiché è l'unico i cui membri si possono dedicare all'artha per cui praticamente mantiene i membri degli altri tre āśrama. Con la fondazione dell'ordine monastico da parte di Śaṅkara il saṃnyāsa-āśrama è divenuto il coronamento della vita del brāhmaṇa che ha attraversato gli altri tre āśrama perché conduce alla liberazione. Il noto passo della Kaivalya-upaniṣad 1.3 recita: "L'immortalità (la liberazione) è ottenuta soltanto per mezzo del distacco, non dalle attività, né dalla progenie, né dalla ricchezza, ..."[164]
Nella Bhagavad-gītā 5.3 Kṛṣṇa da la definizione del vero samnyāsin: "Colui che non odia né desidera deve essere considerato un fermo (vero) sannyāsin, O Arjuna, essendo immune alle dualità, egli felicemente si libera dai condizionamenti"[165]. Il saṃnyāsa esisteva anche prima di Śaṅkara ma era una rara e probabilmente breve condizione individuale di emancipazione e senza più alcun obbligo verso nessuno durante la quale, se i saṃnyāsin non erano già liberati, si formavano definitivamente per la mokṣa. A quel tempo i saṃnyāsin non entravano in una istituzione che li accoglieva e li accompagnava fino alla morte. Nel Mahābhārata Śānti-parvan

163 Kāma-sūtra 2.2.31: śāstrāṇāṃ viṣayastāvadyāvanmandarasā narāḥ raticakrepravṛtte tu naiva śāstraṃ na ca kramaḥ

164 Kaivalya-upaniṣad 1.3: na karmaṇā na prajayā dhanena tyāgena-eka amṛtatvam ānaśuḥ, ...

165 Bhagavad-gītā 5.3: jṅeyaḥ sa nitya-saṃnyāsī yo na dveśṭhi na kāṅkṣati, nirdvandvo hi mahābaho sukhaṃ bandhāt pramucyate.

186.31, 234.90, 237.4-5, 237.7, 308.28 e altri, e nella Manu-smṛti 6.42-49 il saṃnyāsin è un asceta itinerante solitario (eka), senza fuoco (anagni), senza casa (aniketa), indifferente (upekṣa), ecc.

Ancor oggi nella parlata comune il saṃnyāsin è il liberato in vita (jIvan-mukta) per definizione, mentre il capofamiglia è condizionato (baddha) dai tre guṇa di prakṛti, è invischiato nelle faccende famigliari, è anche qualificato dai termini laukika, sāṃsārika e vaiṣayika che significano di natura mondana ocondizionante e assorto nel piacere dei sensi.

Il più antico testo che contiene le regole del samnyāsa è il Baudhāyana-dharmasūtra, seguono la Manu-smṛti 6.33-86 e gli altri dharma-śāstra, l'Agni-Purāṇa cap. 161, le tarde saṃnyāsa-upaniṣad una categoria di upaniṣad che glorificano il saṃnyāsa-āśrama, e i manuali (paddhati) settari come lo Yatidharma-samucchaya di Yādavaprakāśa (X sec.) e lo Yatidharma-prakāśa di Vāsudevāśrama (XVII sec.) appartenenti alla tradizione śrī-vaiṣṇava e altri manuali di altre tradizioni o non settari i cui titoli terminano spesso con nirṇaya, pradīpikā, saṃgraha, ecc.

Anche tenendo presente che si tratta di testi adatti ai saṃnyāsin e ai monaci, molti passi, delle saṃnyāsa-upaniṣad e dei codici monastici buddhisti e jaina esprimono un forte disprezzo per il corpo in particolare femminile. Nella Maitrī-upaniṣad 1.3 è detto: "... a che serve la soddisfazione dei desideri in questo corpo maleodorante, insostanziale aggregato di ossa, pelle, nervi, muscoli, midollo, carne, sperma, sangue, muco, lacrime, saliva, feci, urina, aria, bile e grasso? A che serve la soddisfazione dei desideri in questo corpo tormentato dalle passione, collera, avidità, illusione, paura, lamento, invidia, separazione dal desiderato e contatto con l'indesiderato, fame, sete, vecchiaia, morte, malattia, sofferenza e il resto?"[166] Nella stessa upaniṣad in 2.4 è detto: "Questo corpo che nasce e muore, composto dalle sostanze impure del padre e della madre (sperma e sangue), una dimora contaminata di piacere e dolore e che quando è toccato si deve fare un bagno"[167] e in 3.4: "... questo corpo è generato dal rapporto sessuale, si è sviluppato all'inferno (nell'utero oscuro), è uscito dalla porta dell'urina, è formato d'ossa, ... e d è pieno di vari tipi di impurità come un forziere è colmo di ricchezze"[168].

Nella Yogatattva-upaniṣad 131-133 è detto: "Egli (l'uomo condizionato e illuso) trae piacere accarezzando lo stesso seno che in precedenza ha succhiato, gode della vagina dalla quale in precedenza è nato. Colei che era madre di nuovo è moglie, colei che era moglie di nuovo è madre e colui che era padre di nuovo è figlio, colui che era figlio di nuovo è padre. Così il ciclo del

166 Maitrī-upaniṣad 1.3: asthi-carma-snāyu-majja-māṃsa-śukra-śoṇita-śleṣma-aśru-dūṣikā-viṇ-mūtra—vāta-pitta-kapha-saṅghate durgandhe niḥsāre'smin carire kiṃ kāma-upabhogaiḥ, kāma-krodha-lobha-moha-bhaya-viṣāda-īrṣya-iṣṭhaviyoga-anisṭhasamprayoga-kṣut-pipāsā-jarā-mṛtyu-roga-śoka-ādyair abhihate'smiṇ carire kiṃ kāma-upabhogaiḥ. Versi simili si trovano nel Mahābhārata Śānti-parvan 290.31-33, nella Manu-smṛti 6.76-77, nel Tripurā-rahasya 4.85-87 e nella Maitreyy-upaniṣad 1.3.

167 Maitreya-upaniṣad 2.4: jātaṃ mṛtam-idaṃ dehaṃ mātā-pītṛ-malātmakam, sukha-duḥkha-ālaya-amedhyaṃ spṛśṭvā snānaṃ vidhīyate.

168 Maitrī-upaniṣad 3.4: ... śariraṃ idam maithunād eva udbhūtaṃ saṃvṛddhi-upetaṃ niraye'tha mūtra-dvāreṇa niṣkrānta masthibhiś citaṃ ... ca-amayair bahubhiḥ paripūrṇaṃ kośa iva vasunā.

saṃsāra è come un secchio attaccato alla carrucola del pozzo (che ripetutamente scende e risale per attingere l'acqua)"[169]. Kauṇḍinya (VI sec.) nel Paṅcārtha-bhāṣya commento al Pāśupata-sūtra 1.9 afferma: "La mente che trae piacere dalle donne è la corda che lega, coloro che agiscono in modo virtuoso abbandonano (le donne) e vanno (ai mondi celesti), i malvagi non le abbandonano. A causa della donna si esce dal villaggio (per i commerci), si comprano o non si comprano (cose), la donna è la radice del male, l'uomo saggio non deve abbracciarla. Ciò che la gente vede come una donna (in realtà) è veleno, fuoco, spada, freccia, paura e illusione materializzata. Gli sciocchi non gli eruditi godono di un corpo (maschile o femminile) pieno di impurità, pieno di creature e vermi, maleodorante per natura, sporco, impermanente (mortale), contenitore di escrementi e urina. Ci si ubriaca vedendo una donna non bevendo vino, perciò anche da lontano è necessario evitare di vedere le donne. Il mondo è morso dal serpente situato tra le cosce nella forma della vagina, che ha l'apertura volta in basso, che è senza denti, (e il cui morso) non può essere curato in alcun modo. Tutto il mondo è accecato (dalla vagina) che misura come l'impronta (della zampa) di un cervo, che è irsuta, deforme, maleodorante e di brutto aspetto"[170].

Nella Nāradaparivrājaka-upaniṣad 4.3 Brahmā spiega a Nārada che il saṃnyāsin: "Non deve conversare con alcuna donna, pensare alle donne e neanche contemplare immagini che le ritraggono"[171], nella stessa upaniṣad in 4.27-29: "Lo sciocco che trae piacere dal corpo che è costituito di carne, sangue, pus, feci, urina, tendini, midollo e ossa è felice anche all'inferno. Anche se non non c'è differenza tra la innominabile parte del corpo delle donne e un condotto putrefatto, la gente è generalmente ingannata dalla diversa idea (che se ne fa). Cosa è più scandaloso del trarre piacere da un pezzo di carne diviso in due olezzante di ciò che è espulso dal soffio apāna (urina e feci)?"[172] e in 6.31: "(L'uomo) è ammaliato dalla visione di una giovane donna che inebria come il liquore. La visione della donna è (come il) veleno, perciò (il rinunciato) deve

---

169 Yogatattva-upaniṣad 131-133: ... yaḥ stanaḥ pūrva-pītas taṃniṣpṛīḍya mudam aśnute. yasmāj-jato bhagāt pūrvaṃ tasmin-naiva bhage raman, yā mātā sā punar-bhāryā yā bhāryā mātar eva hi. yaḥ pitā sa punaḥ putro yaḥ putraḥ sa punaḥ pitā, ebaṃ saṃsāra-cakraṃ kūpa-cakrena ghaṭā iva.

170 Paṅcārtha-bhāṣya 1.9: rajjur-eṣā nibandhāya yā strīṣu ramate matiḥ, chitvā-enāṃ kṛtino yānti na-enāṃ tyajati duṣkṛtī. strī-hetor-nirgamo grāmāt strī-kṛte kraya-avikrayaḥ, striyo mūla-anarthānāṃ na-enāṃ prājṅaḥ pariṣvajet. viṣam agnir asir bāṇāḥ sphuṭaṃ kṛtvā vibhīṣikā, māyā rūpavatī hi-eṣā yāṃ striyaṃ manyate janaḥ. amedhya-pūrṇe kṛmi-jantu-saṅkule svabhāva-durgandha aśauca adhruve, kalevare mūtra-purīṣa-bhājane ramanti mūrkhā na ramanti paṇḍitāḥ. mādyati-iti striyaṃ dṛṣṭvā surāṃ pītvā na mādyati, tasmād dṛṣṭim idāṃ nārīṃ dūrataḥ parivarjayet. adho-mukhena-adaṃṣṭreṇa jaghana-antara-cāriṇā, sarva-śāstra-acikitsyena jagad-daṣṭaṃ bhaga-ahinā. lobhaśena kurūpeṇa durgandhena kucarmaṇā, hariṇī-pada-mātreṇa sarvam andhīkṛtaṃ jagat.

171 Nāradaparivrājaka-upaniṣad 4.3: na saṃbhāṣet striyaṃ kāṃcit pūrva-dṛṣṭāṃ ca na smaret, kathāṃ ca varjayet tāsāṃ na paśyel-likhitām api.

172 Nāradaparivrājaka-upaniṣad 4.27-29: māmsa-asṛk-pūya-viṣ-mūtra-snāyu-majjā-asthi-saṃhatau, dehe cet prītimān mūḍho bhavitā narake'pi saḥ. strīnām avācya-deśasya klinnā-nāḍīvrannasya ca, abhede'pi mano-bhedāj-janaḥ prāyeṇa vaṅcate. carma-khaṇḍa dvidhā bhinna-apāna-ugdāra-dhūpitam, ye ramanti namastebhyaḥ sāhasaṃ kimataḥ param. Versi simili si trovano nella Yājṅavalkhya-upaniṣad 13-23, nella Śiva-gītā 8.46-47 e nella Avadhūta-gītā 8.11-26.

tenersi a distanza (dalle donne)"[173].

Nel Bhāgavata-purāṇa 11.8.13 un asceta oltre le regole (avadhūta) afferma: "Un (asceta) mendicante non deve toccare una giovane donna neanche con un piede, neanche (una immagine femminile) di legno ..."[174] Un verso attribuito al vaiṣṇava Yamunācārya (XII sec.) guru di Rāmānuja, citato da Rūpa Gosvāmin nel Bhaktirasāmṛta-sindhu 2.5.72 illustra l'atteggiamento del saṃnyāsin verso il sesso: "Da quando la mia mente è fiṣa ai piedi di loto di Kṛṣṇa godo di nuovi e nuovi sapori. Che sorpresa! Ricordando il rapporto con le donne la mia bocca si contorce (dal disgusto) e sputo (su tale ricordo)"[175]. Perfino nello śākta Devibhāgavata-purāṇa 1.15.18-19 l'asceta Śuka istruisce il padre Vyāsa: "Gli sciocchi ingannati dai loro atteggiamenti e gesti non sanno che le donne succhiano sempre il sangue (agli uomini) come le sanguisughe (jalaukā). Le belle mogli (kāntā) per mezzo del piacere (che danno) e dei loro discorsi ingannevoli rubano il seme, la mente, le ricchezze e ogni altra cosa. C'è ladro peggiore di loro?"

Bhartṛhari nel Vairāgya-śataka 16 criticando i poeti che celebrano il corpo femminile afferma: "I seni che sono protuberanze di carne sono paragonati a due giare d'oro e il volto che è il ricettacolo del muco è comparato alla Luna (ricettacolo del nettare) mentre (i glutei o) le coscie bagnate da urina gocciolante rivaleggiano con (le due protuberanze che si trovano sul) capo dell'elefante. (In questo modo) certi poeti magnificano la biasimevole forma (femminile)"[176]. Anche nello Śṛṅgāra-śataka 45 che pur dovrebbe celebrare l'erotismo, Bhartṛhari definisce la donna: "Un vortice di incertezze, una dimora di iniquità, una plaga di sfacciataggine, un cumulo di errori, un campo di diffidenze costituito da centinaia di inganni, un ostacolo sulla porta dei mondi celesti, l'entrata ai mondi infernali, un contenitore di tutti i tipi di imbrogli, lo strumento velenoso che nuoce a tutti gli esseri viventi che (però) appare come nettare"[177].

Nella Chāndogya-upaniṣad 8.5.1-4 i sacrifici (yajṅa), il culto (iṣṭa), il silenzio (mauna), il digiuno (anāśaka-ayana), la dimora nella foresta (araṇya-ayana) e ogni altra pratica religiosa è ricondotta alla continenza sessuale (brahmacarya). Nello Yoga-sūtra 2.30 il brahmacarya è incluso tra i cinque strumenti della disciplina (yama) mentre nella Bhagavad-gītā 17.14 è incluso tra le cinque ascesi corporee (śārīraṃ tapaḥ). Nella Bhagavad-gītā altri riferimenti al brahmacarya si trovano

173 Nāradaparivrājaka-upaniṣad 6.31: mādyati pramadāṃ dṛṣṭvā surāṃ pītvā va mādyati, tasmād-dṛṣṭi-viṣaṃ nārīṃ dūrataḥ parivarjayet. Altri versi dello stesso tenore si trovano nella Yājṅavalkya-upaniṣad 14-22.

174 Bhāgavata-purāṇa 11.8.13: pada-api yuvatīṃ bhikṣur na spṛśed-dāravīm api ...

175 Yamunācārya: yad-avadhi mama cetaḥ kṛṣṇa-pāda-aravinde nava-nava-rasa-dhāmany-udyataṃ rantum āsīt tad-avadhi bata nārī-saṅgame smaryamāne bhavati mukha-vikāraḥ suṣṭhu niṣṭhīvanaṃ ca.

176 Vairāgya-śataka 16: stanau māṃsa-granthī kanaka-kalaśāv-ity-upamitī mukhaṃ śleṣma-āgāraṃ tad-api ca śaśāṅkena tulitam, sravana-mūtra-klinnaṃ karivara-śira-spardhi jaghanaṃ muhur nindyaṃ rūpaṃ kavi-jana-viśeṣair-guru-kṛtam.

177 Śṛṅgāra-śataka 45: āvartaḥ saṃśayānām avinaya-bhuvanaṃ paṭṭanaṃ sāhasānāṃ doṣāṇāṃ sannidhānaṃ kapaṭa-śata-mayaṃ kṣetram apratyayānām, svarga-dvārasya vighno naraka-pura-mukha sarva-māyā-karaṇḍaṃ strī-yantraṃ kena sṛṣṭaṃ viṣam amṛtamayaṃ prāṇi-lokasya pāśaḥ.

in 6.14 circa gli yogin e in 8.11 circa i rinunciati (yati o saṃnyāsin).
Nella Īśvara-gītā 11.18 contenuta nel Kūrna-purāṇa si trova una delle più note definizioni di brahmacarya: “Il brahmacarya è l’astensione dal sesso nelle azioni, parole e mente in ogni condizione e luogo”[178]. Il brahmacārin può osservare un voto di brahmacarya permanente detto naiṣṭhika ossia di studio e castità fino alla morte il che praticamente non lo distingue dal saṃnyāsin oppure può osservare un voto temporaneo detto bhautika nel periodo dello studentato o anche oltre finalizzato ad acquisire benefici materiali (bhūti) da godere nel successivo gṛhastha-āśrama. Nella Kaṭhaśruti-upaniṣad 42 e nell’Agni-purāṇa 372.9 sono elencati gli otto tipi di rottura del voto di brahmacarya: “Ricordare o pensare alle donne (smāraṇa), celebrare la bellezza delle donne (kīrtana), flirtare con le donne (keli), guardarle con desiderio (prekṣaṇa), conferire con loro in privato (guhya-bhāṣaṇa), desiderare di avere rapporti sessuali (samkalpa), decidere di avere rapporti sessuali (adhyavasāya) e avere rapporti sessuali (kriyā-nivṛtti)”.
L’impulso sessuale non si lascia facilmente disciplinare e gli errati tentativi di controllo possono esacerbarlo. Più che sulla semplice astensione il brahmacarya deve essere basato sulla sublimazione, si rinuncia a qualcosa di inferiore per qualcosa di superiore di cui si ha esperienza. Più che per ragioni morali, i brahmacārin e i saṃnyāsin rinunciano al sesso perché la continenza genera energia (śakti) o calore (tapas) mentre l’indulgervi produce debolezza e condizionamento. I brahmacārin oltre che evitare la compagnia delle donne e di guardarle con lussuria devono anche evitare la compagnia delle persone attaccate alle donne e cercare la compagnia delle persone rette e religiose (sādhu). I
Importanti regole e abitudini consigliate a yogin, ai brahmacārin e agli asceti di ogni tradizione per convervare il voto del brahmacarya sono la purezza esterna (bāhya-śauca) del corpo che guida alla purezza interna (āntara-śauca), la dieta vegetariana e sattvika perché meno eccitante della onnivora, l’astensione dal consumo di bevande alcoliche che sciolgono i freni e le inibizioni, la compagnia delle persone sante (sādhu-saṅga), lo studio (svādhyāya), la meditazione (dhyāna), l’esecuzione regolare di yoga-āsana specifiche come la siddha-āsana e la stambhana-āsana, degli esercizi respiratori (prāṇāyama), del mūla-bandha, ecc. Al brahmacārin è inoltre consigliato indossare il perizoma di cotone (kaupina) che tiene stretto il suo organo genitale, di preoccuparsi della regolarità dei movimenti intestinali, di non appesantire lo stomaco di sera, di fare il bagno in acqua fredda, di non dormire di giorno, di coricarsi su di un letto duro e senza coperte pesanti e dopo aver lavato i piedi con acqua fredda, ecc.
Di parere diverso circa l’utilità della dieta sembra essere Bhartṛhari che nello Śṛṅgāra-śataka 80 afferma: “Perfino Viśvāmitra, Parāśara e altri (saggi asceti) il cui cibo consisteva di aria, acqua e

178 Īśvara-gītā 11.18: karmaṇā manasā vācā sarva-avasthāsu sarvadā, sarvatra maithuna-tyāgaṃ brahmacaryaṃ pracakṣate. Come Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāha 8.16.

foglie furono sedotti dal bel volto di loto di una donna. (Perciò) se gli uomini che mangiano riso con burro chiarificato, latte e yoghurt possono controllare i sensi allora la montagna Vindhya può attraversare l'oceano!"[179]

Nei miti puranici Kāmadeva è il marito di Ratī Devī personificazione del piacere o attaccamento e di Pritī Devī personificazione dell'amore o affetto. Nello Śiva-purāṇa Rudra-saṃhitā Satī-khaṇḍa cap. 2, nel Matsya-purāṇa cap. 154, nel Kālikā-purāṇa cap. 1 e in altri purāṇa è narrato che Kāmadeva nacque dalla mente di Brahmā e che con il suo potere confuse Brahmā stesso. Brahmā lo unì a Ratī figlia di Dakṣa e gli affidò il compito di facilitare il popolamento dell'universo attraverso l'attrazione sessuale. Se non esistesse l'attrazione sessuale il mondo sarebbe molto meno popolato. Nei purāṇa e manuali di culto tantrico è detto che Kāmadeva ha quattro braccia che reggono l'arco (cāpa), la faretra con cinque frecce (paṅca-sāya), la corda (pāśa) usata per immobilizzare le sue vittime e il bastone a uncino (aṅkuśa) usato per guidarle. Il suo veicolo o portatore (vāhana) è il pappagallo (śuka). Tra i tanti nomi di Kāmadeva che sottolineano la sua funzione e potere si possono menzionare Manmatha (agitatore della mente), Ramaṇa (voluttà), Mada o Madana (inebriante), Manasija (nato nella mente o nel cuore), Smara (ricordo o pensiero fisso), Śama-antaka (distruttore della tranquillità), Kusuma-āyudha (armato di fiori), Puṣpavat (fiorito) e Makara-dhvaja (il cui vessillo raffigura un delfino-coccodrillo).

L'arco di Kāmadeva è costituito da una canna da zucchero, la corda dell'arco è formata da una fila di api ronzanti che possono sia pungere che produrre miele, la faretra contiene cinque tipi di frecce costituite di cinque tipi di fiori dai cinque colori che rappresentano i cinque sensi di percezione, i cinque elementi materiali e altre pentadi. Amarasimha (IV sec.) nell'Amara-kośa 1.1.57-58 elenca i cinque tipi di fiori-frecce: il rosa loto padma o kamala (nelumbo nucifera), il rosso aśoka (saraca asoca), il giallo cūta (mango, mangifera indica), il bianco mallikā (gelsomino, jasminum sambac) e il blu nīlotpala (ninfea). La primavera fiorita (vasanta), una delle attendenti di Kāmadeva, intenerisce il cuore degli uomini e delle donne per renderli indifesi all'attacco di Kāmadeva. La primavera come è risaputo è la stagione degli amori che ogni anno inizia quando il Sole entra nel segno zodiacale del capricorno (makara-saṅkrānti). Per questo motivo il vessillo di Kāmadeva raffigura un delfino-coccodrillo (makara). L'illusione, la perdita dell'autocontrollo, ecc. effetti dell'innamoramento o dell'essere afflitti dal desiderio sessuale somigliano ad alcuni effetti prodotti dalla possessione di divinità, semi divinità o pianeti benigni o maligni o dalla soggezzione al rājo-guṇa perciò si può dire che si tratti di un fenomeno di possessione di Kāmadeva.

179 Śṛṅgāra-śataka 65: viśvāmitra-parāśara-prabhṛtayo vāta-ambu-parṇa-āśanās te'pi strī-mukha-paṅkajaṃ sulalitaṃ dṛśṭva-eva mohaṃ gatāḥ, śāly-annaṃ sa-ghṛtaṃ payo-dadhi-yutaṃ bhuṅjanti ye mānavās-teṣām indriya-nigraho yadi bhaved vindhyas taret sāgaram.

Nello Śiva-purāṇa Rudra-saṃhitā Satī-khaṇḍa 3.12 sono elencati gli effetti delle cinque frecce di Kāmadeva: la prima freccia ammalia (mohana), la seconda eccita (harṣaṇa), la terza dà piacere (rocana), la quarta infiamma di passione (śoṣaṇa) e la quinta uccide (māraṇa). Nell'Amara-kośa 1.1.59-60 è detto che la prima freccia fa perdere la ragione (unmadana), la seconda cuoce (tāpana) il cuore, la terza infiamma (śoṣaṇa) la mente di passione, la quarta paralizza (stambhana) la mente, la quinta ammalia (mohana). Per sortire il loro effetto le sottili frecce di Kāmadeva devono violare l'integrità della mente della persona che colpiscono. Nello Śiva-purāṇa Rudra-saṃhitā Satī-khaṇḍa 3.18 e nel Matsya-purāṇa cap. 154 è narrato che Kāmadeva scoccò le sue frecce contro Śiva assorto in meditazione ma ciò che ottenne fu solo di disturbare la sua meditazione e Śiva adirato lo incenerì con uno sguardo. Non lo uccise poiché Kāmadeva è una divinità immortale ma lo privò del corpo ragione per cui ottenne i nomi Anaṅga e Atanu.
Nel Matsya-purāṇa 154.251-252 e nel Padma-purāṇa Sṛśṭi-khaṇḍa 45.204-286 è detto che Śiva divise il calore prodotto dalla combustione del corpo di Kāmadeva in sei parti che assegnò al sapore del succo del mango (sahakāra), alla dolcezza del miele (madhu), alla bellezza della Luna (candra), al profumo dei fiori (sumanas), al dolce ronzare del calabrone (bhṛṅga) e del verso del cuculo (kokila).
Kāmadeva è la divinità del piacere, in alcune opere kāvya come il Mṛcchakatika di Śūdraka (III-IV sec. d.C.) e nei Catur-bhani (IV-VI sec. d.C.) si parla di templi di Kāmadeva ma oggi in India non ci sono traccie di templi a lui dedicati. Piuttosto la sua immagine è frequentemente riprodotta per ornare i templi o per illustrare i miti puranici che lo riguardano. Alcune raffigurazioni di Kāmadeva al fianco della consorte Ratī o tra Ratī e l'altra consorte Pritī si trovano nel tempio rupestre nr. 3 a Badami (Bagalkot, Karnataka) risalente al VI sec., nel tempio rupestre di Śiva-Kailāsanātha a Ellora (Maharastra) risalente all'VIII sec., nel tempio di Śiva-Śiśireśvara a Bhuvaneshvara (Odisha) risalente all'VIII sec. e in qualche altro tempio in Odisha.
In onore di Kāmadeva nell'Agni-purāṇa cap. 188, nel Padma-purāṇa Uttara-khaṇḍa cap. 86, nel Caturvarga-cintamaṇī di Hemādri (XIII sec.) e in altri purāṇa e manuali tantrici sono prescritti riti di culto (pūjā), voti (vrata) e celebrazioni pubbliche (utsava) come il festival della primavera (vasanta-utsava o madana-utsava) che cade il giorno di makara-saṅkrānti. Il vasanta-utsava che in origine celebrava la riacquisizione del corpo-rinascita di Kāmādeva dopo l'incenerimento da parte di Śiva descritto mirabilmente da Kālidāsa (V sec.) nel Kumāra-sambhava cap. 4, è stato integrato nelle diverse tradizioni vaiṣṇava e śaiva. I vaiṣṇava nella forma del festival dei colori (holi) dedicato ai divertimenti di Kṛṣṇa con le gopī di Vrindavana che cade nel giorno di Luna piena del mese di Phālguna (Febbraio-Marzo). Gli śaiva nella forma del festival del matrimonio di Pārvatī con Śiva che cade nel mese di Chaitra (Aprile-Maggio) celebrato con particolare fasto nel tempio

di Pārvatī-Mīnākṣī e Śiva-Sundareśvara a Madurai (Tamil Nadu). In accordo al mito locale, Pārvatī rinasce come Taṭatākai la figlia di un re della dinastia Pandya che regnava sul Tamil Nadu identificata con Mīnākṣī. Taṭatākai era una principessa molto attraente e dotata di tre seni, ma era anche collerica e aggressiva. Quando sposa Śiva diventa benigna e mansueta e il suo terzo seno scompare.

Oltre al festival della primavera le tradizioni hindū si sono appropriate della figura stessa di Kāmādeva. Nel vaiṣṇava Bhāgavata-purāṇa 10 cap. 55 è narrato che dopo la punizione di Śiva Kāmadeva rinacque come Pradyumna, uno dei figli di Kṛṣṇa e Rukmiṇī Devī a Dvāraka. Nella tradizione vaiṣṇava pāṅcarātra, Pradyumna è una delle quattro forme o espansioni (catur-vyūha) di Viṣṇu. Nella tradizione vaiṣṇava pāṅcarātra gauḍīya, Kṛṣṇa è identificato con Kāmadeva e con lui condivide lo stesso bīja-mantra klīṃ. Nella tradizione śākta śrī-vidyā Lalitā-Tripurasundarī assume la funzione di divinità del piacere e del desiderio che altrimenti è di Kāmadeva. Nel Vāmakeśvara-tantra (o Vāmakeśvarīmata-tantra) 1.159-160 e nel Lalitā-sahasranāma 10-11 Lalitā-Tripurasundarī è identificata con Kāmadeva e come lui ha quattro braccia che reggono l'arco di canna da zucchero ed è armato con le cinque frecce dei sensi.

Nel Lalitā-sahasranāma 62 e 63 Lalitā-Tripurasundarī è definita Kāmākṣī colei che soddisfa i desideri con uno sguardo e Kāmadāyinī colei che procura piacere, nel 586 è definita Kāmasevitā colei che è adorata da Kāmadeva e nel 622 definendola Klīṅkārī le è attribuito il bīja-mantra klīṃ.

In ambito vajrayāna Kāmadeva è penetrato nel manuale Sādhana-mālā con il nome Vajra-anaṅga, una forma del bodhisattva Maṅjuśrī, adorato in alcuni riti tantrici per incantare e generare attrazione (vaśikaraṇa) nel cuore di donne e uomini. Kāmadeva rimane comunque un nemico per il monaco, in molte raffigurazioni è calpestato dal bodhisattva maschile Kālacakra o dal femminile Kurukullā.

I miti puranici avvertono della potenza di Kāmadeva e invitano a non sottovalutarlo. Nel Kāma-sūtra 5.1.4-5 Vātsyāyana elenca i dieci gradi di intensità dell'attrazione sessuale: l'attrazione dovuta una giova donna o uomo (cakṣu-priti) che provoca l'attaccamento della mente (manaḥ-saṅga), la riflessione ininterrotta (saṅkalpa-utpatti), la perdita del sonno (nidrā-āccheda), il logoramento dei sensi (tanu-viṣaya), l'isolamento (vyāvṛtti), la perdita dell'imbarazzo (lajjā-praṇāśa), la pazzia (unmāda), lo svenimento (mūrchā) e infine la morte (maraṇa).

In molti miti puranici è narrato che le frecce di Kāmadeva trafissero e fecero cadere dalle loro ascesi molti saggi asceti. Nel Bhāgavata-purāṇa 6 cap. 1 è narrata la storia di Ajāmila. Le frecce di Kāmadeva trafissero il giovane e innocente brāhmaṇa Ajāmila quando, inviato dal padre nella foresta per raccogliere legna, vide una coppia di śūdra ubriachi in intimità sessuale. A causa del desiderio Ajāmila abbandonò il dharma, divenne un ladro, un ubriacone, sposò una prostituta e

generò molti figli. Nello stesso Bhāgavata-purāṇa 9 cap. 6 è narrata la storio di Saubhari Munin. Da lungo tempo in meditazione sotto le acque della Yamuna quando Saubhari vide due pesci che si accoppiavano fu sopraffatto dal desiderio sessuale ed emerse dal fiume. Grazie ai suoi poteri yogici si trasformò in un giovane attraente e recatosi alla corte del re Māndhāta sposò le sue cinquanta figlie.
Gli sguardi obliqui (katākṣa) tra i giovani uomini e le giovani donne sono un argomento spesso ricorrente nel kāvya sanskrito. Alcuni poemi sono solamenti dedicati agli sguardi obliqui, irati, misericordiosi, ecc. di alcune divinità femminili. Gli sguardi femminili sono paragonati alle frecce fiorite di Kāmadeva e le loro ciglia all'arco che le scocca, se rivolti a terra indicano timidezza (hrī). In un mondo dove ogni tipo di frequentazione prematrimoniale tra i giovani è censurata molto passa attraverso gli sguardi curiosi, fastidiosi, collerici, imbarazzati, furtivi o languidi che i ragazzi e ragazze si scambiano non appena ne hanno occasione. I ragazzi si prendono facilmente la licenza di guardare le ragazze, non le ragazze che dovrebbero tenere sempre lo sguardo a terra e che si agitano se si accorgono di essere osservate dai ragazzi. I ragazzi considerano accettati i loro sguardi e possono sentirsi incoraggiati a proseguire con le loro avance se si accorgono che le ragazze ricambiano il loro sguardo anche in modo trasversale.
Per probabile influenza buddhista, nella Bhagavad-gītā 3.37, Kṛṣṇa definisce il desiderio (kāma) un nemico insaziabile e peccaminoso generato dalla passione (rajo-guṇa-samudbhavaḥ). Ma lo stesso Kṛṣṇa in 7.11 dichiara di essere il lecito stimolo sessuale ossia non contrario al dharma (dharma-aviruddha) tra marito e moglie allo scopo di procreazione. Nella stessa Bhagavad-gītā 10.28 Kṛṣṇa dichiara di essere con Kandarpa (colui che appaga) un ulteriore nome di Kāmadeva. Nel Mahābhārata Ādi-parvan cap. 201, per dimostrare quanto l'attaccamento dell'uomo al sesso possa essere forte, inebriante e deleterio, il ṛṣi Nārada narra ai cinque pāṇḍava la storia dei due demoni gemelli Sunda e Upasunda. I due gemelli si dedicarono ad ascesi così ardue da costringere Brahmā ad apparire di fronte a loro e a chiedere cosa volessero ottenere. Sunda e Upasunda chiesero a Brahmā l'immortalità ma nell'impossibilità di concedergliela Brahmā li benedisse con l'invincibilità in battaglia, nessuno li avrebbe potuti uccidere meno l'uno per mano dell'altro. Sunda e Upasunda cominciarono a spadroneggiare nell'universo e a tormentare le divinità celesti che chiesero aiuto a Brahmā. Brahmā allora escogitò di inviare a Sunda e a Upasunda l'apsaras Tilottamā di incomparabile bellezza da lui creata. I due demoni sedotti da Tilottamā persero il senno, litigarono e si scagliarono l'uno contro l'altro e dimentichi del loro unico punto debole, si uccisero a vicenda vanificando la benedizione che avevano ricevuto da Brahmā.
Nella Kāma-gītā contenuta nel Mahābhārata Aśvamedhika-parvan cap. 13 riferita da Kṛṣṇa a Yudhiṣṭhira, Kāmadeva si prende gioco di chi si illude di sconfiggerlo con la recitazione di

mantra, con l'esecuzione di sacrifici, con lo studio dei Veda, con la tolleranza, con l'ascesi, con la conoscenza, ecc. In 13.17 Kāmadeva dice: "Io danzo e rido dell'erudito che mira alla liberazione e che si sforza di eliminarmi. Io non posso essere ucciso, io sono il primo di tutti gli esseri viventi e sono eterno"[180]. Kāmadeva sta dicendo che chi si sforza di controllare un desiderio ne farà spuntere molti altri più tenaci. Anche chi rinuncia al mondo non fa che sostituire i desideri mondani con il desiderio di ottenere i mondi celesti, la liberazione o peggio il riconoscimento altrui.

Bhartṛhari (V sec.) nello Śṛṅgāra-śataka 23 ammette la potenza invincibile di Kāmadeva: "I piaceri dei sensi possono essere triviali e amari alla fine, possono essere disprezzati e considerati infimi, tuttavia anche gli uomini più potenti e la cui mente è fissa sulla verità soccombono alla loro forza. Che grande potere ci turba il cuore!" e nel Vairāgya-śataka 8 afferma: "Il volto è cosparso di rughe, il capo è segnato dalla canizie, gli arti si indeboliscono, soltanto il desiderio rimane giovanile"[181]. Nārāyaṇa (X sec.) nell'Hita-upadeṣa Mitra-lābhā 113 afferma: "Un anziano non può più godere degli oggetti dei sensi ma neanche a rinunciarvi, egli come un (vecchio) cane sdentato, può soltanto leccare l'osso"[182]. Nella raccolta Subhāṣitaratna-koṣa nei dieci splendidi versi 323-333 viene celebrato il potere di Kāmadeva. Nel verso 323 Kamadeva si prende gioco di Śiva: "Ora, di questo Śaṅkara (Śiva) il cui autocontrollo è conosciuto nei tre mondi ma che addolorato dalla separazione ha integrato l'amata (Pārvatī) nel suo corpo, si dice che ci abbia sconfitto! Così (con queste parole) Smara (Kāmadeva) il vincitore prende la mano della sua consorte (Rati) e sorride"[183].

Interessantemente J. F. Hartzell in "Tantric Yoga" (1997) ha notato che il secondo cakra partendo dal basso ossia il cakra genitale è chiamato svādhisthāna letteralmente autonomo o indipendente il che potrebbe indicare che lo stimolo sessuale ha volontà propria e non risponde alle regole. Platone (IV sec. a.C.) nel 'Timeo' sostiene che i genitali maschili e femminili sono come delle bestioline complementari, dotate di volontà propria e fuori dal controllo della ragione. Secondo Ippocrate (V sec. a.C.), se frustrato e insoddisfatto, l'utero vaga all'interno del corpo femminile provocando asfissia e altre malattie che fino al XIX sec. erano diagnosticate come isteria, dal greco hysteron (utero).

180 Mahābhārata Aśvamedhika-parvan 13.18: yo māṃ hantuṃ mokṣam asthāya paṇḍitaḥ, tasya mokṣa-ratisthasya nṛtyāmi ca hasāmi ca, avadhyaḥ sarva-bhūtānām aham ekaḥ sanātanaḥ.

181 Vairāgya-śataka 8: valībhir-mukham ākrāntaṃ palitena aṅkitaṃ śiraḥ, gātraṇi śithilāyante tṛṣṇā-ekā taruṇa-ayute.

182 Hita-upadeṣa Mitra-lābhā 113: na-upabhoktuṃ na ca tyaktuṃ śaknoti viṣayāṃ-jarī, asthi nirdaśanaḥ ṣva-iva jivayā leḍhi kevalam.

183 Subhāṣitaratna-koṣa 323: ayaṃ sa bhuvana-traya-prathita-saṃyamaḥ śaṅkaro bibharti vapuṣā-adhunā viraha-kātaraḥ kāminīm, anena kila nirjitā vayam iti priyāyāḥkaraṃ karena paritāḍayan jayati jātahāsaḥ smaraḥ.

Già Platone nella Repubblica, Gorgia e Fedro descrive il desiderio come una sensazione di vuoto da riempire, come il sintomo di una mancanza. Il desiderio è molesto, lo sforzo di soddisfare il desiderio mira in realtà alla sua estinzione, più che per provare il piacere soddisfacendo il desiderio si tenta di liberarci dal desiderio, di non desiderare più. Il desiderio e il piacere sono contrari, se c'é l'uno non c'è l'altro. Il desiderio si esaurisce nel piacere, ma il piacere è temporaneo, nessuna gratificazione degli oggetti dei sensi estingue il desiderio per sempre. Il cibo appaga la fame, le bevande la sete, il sesso lo stimolo sessuale ma temporaneamente. E' come continuare a riempire d'acqua un vaso bucato. Il desiderio è un prurito, cercare di soddisfare il prurito grattandosi dà un sollievo temporaneo ma poi il prurito ritorna più forte.

Uno dei nomi di Kāma è Smara che significa ricordo, ogni percezione sensoriale crea una impressione nella mente (vāsanā) piacevole o spiacevole. Non si può desiderare nulla che non si abbia in questa vita o in una precedente già sperimentato, quindi il desiderio dipende dalla memoria. Desiderio e piacere sono gemelli e contrari, non si può provare piacere senza aver desiderato ma quando c'è l'uno non c'è l'altro. Ci sono i desideri di gratificazione dei sensi grossolani: buon cibo, bevande, suoni, profumi, sesso, ecc. e i desideri di gratificazione sottile: fama, bellezza, ricchezza, erudizione, progenie, proprietà, ecc., in genere i secondi permettono o sono strumentali per la gratificazione dei primi.

Come in un sistema pneumatico, i desideri si accumulano nella mente, esercitano una pressione sempre più intensa che si attenua solo con la loro gratificazione attraverso i sensi che funzionano da valvole di scarico. In realtà il piacere che un oggetto procura non si trova nell'oggetto stesso, è l'immaginazione che lo abbellisce e lo rende irresistibile. Il piacere e il dolore sono ambedue percezioni sensoriali, il loro confine è labile e l'uno in casi particolari, può facilmente essere scambiato con l'altro. Il piacere procurato dagli oggetti dei sensi è limitato, qualsiasi suono, profumo, vista, gusto e sensazione tattile, se continuo ci viene a noia e poi procura fastidio. Anche una carezza si può trasformare in solletico e tortura.

Nel suo primo sermone il Buddha identifica la causa della sofferenza: "Ora questa o monaci è la nobile verità dell'origine della sofferenza (duḥkha-samudaya-satya), è il desiderio (letteralmente tṛṣnā bramosia o sete) che guida al ciclo delle esistenze ripetute ..." Nella dottrina buddhista le cause originali del desiderio sono l'illusione (moha) o l'ignoranza (avidyā). La disciplina buddhista ha l'obiettivo di spezzare il ciclo costituito dal contatto dei sensi con gli oggetti che procura piacere e che genera il desiderio di un nuovo contatto. Nell'Udāna-varga 2.1 un monaco afferma: "O desiderio, io conosco la tua causa originale; tu sei generato da una (falsa) immaginazione (di piacere), io cesserò di immaginare e tu per me cesserai di esistere"[184].

184 Udāna-varga 2.1: kāma jānāmi te mūlaṁ saṁkalpāt kāma jāyase, na tvāṁ saṁkalpayiṣyāmi tato me na bhaviṣyasi.

Nāgārjuna (II sec. d.C.) nel Ratnāvalī 2.68 afferma che il piacere dei sensi è il sollievo provocato dal grattare un prurito ma essere privi di prurito è il vero piacere. Le tradizioni monastiche e ascetiche utilizzano come antidoto all'attrazione sessuale dei monaci o asceti per le donne il tabù dell'incesto sforzandosi di vederle come madri, sorelle e figlie. A questo si riferisce Nāgārjuna nel Suhṛllekha 1.38-39 quando consiglia al re amico: "Il guardare le donne altrui deve essere evitato ma se capita (le donne) devono essere considerate madri, figlie o sorelle in accordo alla loro età. Se questo non produce il distacco dal desiderio allora si deve meditare sulle impurità, sull'urina e le feci del loro corpo e con questo metodo (si può) ottenere la pace"[185].

Il verso 440 attribuito al monaco Dharmakīrti nella raccolta Subhāṣitaratna-koṣa del monaco Vidyākara prova nel seguente modo la correttezza della dottrina buddhista dell'assenza di un dio creatore (anīśvara-vāda): "Se un dio creatore avesse visto anche una volta soltanto questa attraente ragazza dagli occhi di cerbiatto e il volto dorato di polvere di zafferano, non l'avrebbe lasciata andare e se avesse chiuso gli occhi (se non l'avesse vista), non avrebbe potuto crearla. Da ciò si evince l'eccellenza degli insegnamenti buddhisti, che tutto è increato!"[186] Per tutte le tradizioni buddhiste theravāda, mahāyāna e vajrayāna il Buddha propose la via mediana (madhyamā-pratipad) tra desiderio (kāma) e ascesi che consiste nel percorrere l'ottuplice nobile sentiero (ārya-aṣṭāṅga-mārga). Tuttavia nellesteese tradizioni la passione (raga), l'avversione (arati) e la bramosia (taṇhā), sono considerate le tre figlie di Māra che fino all'ultimo hanno tentato il Buddha prima dell'illuminazione. Māra (morte) è la personificazione del kāma, del falso senso di dentità o ego e del saṃsāra. Nel Buddhacarita 11.35 il Buddha afferma: 'Il cervo è attirato alla morte dai richiami (del cacciatore), le falene cadono nel fuoco a causa della luce, il pesce avido di carne ingoia l'amo di ferro, perciò (le attrazioni esercitate da) gli oggetti dei sensi producono (sempre) un nefasto risultato"[187].

Ma nelle tradizioni tantriche sahajayāna e hindū sinistre la concezione del corpo, dei sensi e del desiderio è diversa. Il corpo non è più mortificato (sampratapta), considerato illusione (māyāmaya) o fonte di contaminazione (mālinya), non è un cattivo affare del quale bisogna fare il miglior uso possibile. Piuttosto è il migliore e in realtà l'unico strumento di liberazione. Del resto è il corpo che inevitabilmente è usato in ogni tipo di ascesi (tapas), di sacrificio (yajṅa), di adorazione (pūjā o arcana), di meditazione (dhyāna), di respirazione (prāṇayama), di recitazione

185 Suhṛllekha 1.38-39: parastrī-darśanaṃ heyaṃ yadi syād darśanaṃ tadā, avastha-abhedataḥ kuryān-matṛ-puṭrī-ādi-bhāvanām. kāma-asakto bhavec-caittan-malan-mūtra-purīṣabhṛt, śarīraṃ bhāvayet tasyās-tena śāntim avāpnuyāt.

186 Subhāṣitaratna-koṣa 440: yātā locana-gocaraṃ yadi vidhereṇa-ikṣaṇā sundarī neyaṃ kuṅkuma-paṅka-piṅjara-mukhī neta-ujjhatā syāt kṣṇam, na apy-ārmīlita-locanasya racanādrūpaṃ bhaved idṛśaṃ tasmāt sarvam akartṛkaṃ jagad idaṃ śreyo matam saugatam.

187 Buddhacarita 11.35: gītair-hṛyante hi mṛga vadhāya rūpa-artham agnau śalabhāḥ patanti, matsyo giraty-āyasama-āmiṣa-arthī tasmād anarthaṃ viṣayāḥ phalanti.

di mantra (japa), ecc., con la speranza che l'attività aiuti a disciplinare la mente. Nello śākta Kaulāvalīnirṇaya-tantra 1.31 Śiva dice: "Senza il corpo non si può ottenere gli obiettivi umani ..."[188]

Il conflitto tra l'ascesi (tapas) e il piacere (kāma) ha riguardato ogni tradizione religiosa e espressione letteraria e artistica indiana fin dall'antichità. Mentre le brāhmaṇa e i dharma-śāstra sostengono la necessità del matrimonio e della procreazione (yauna), celebrano il gṛhastha-āśrama e criticano la via dell'ascesi eventualmente da affrontare solo in tarda età una volta assolti tutti gli obblighi, le upaniṣad per lo più celebrano il saṃnyāsa-āśrama e l'obiettivo della mokṣa. Nella Aitareya-brāhmaṇa 7.13.7 è detto: "Basta con la sporcizia! Basta (vestirsi) con la (pelle di) antilope! Basta con la barba (incolta)! Basta con la (dura) ascesi! O brāhmaṇa, desidera un figlio! Quello indiscutibilmente è un (degno) obiettivo"[189]. Il conflitto tra kāma e ascesi è altresì illustrato nei purāṇa e in varie opere del kāvya sanskrito tra cui il Buddha-carita e il Sundarānanda di Aśvaghoṣa (II sec. d.C.), lo Śṛṅgāra-śātaka e il Vairāgya-śataka di Bhartṛhari (V sec. d.C.), il Rasika-rañjana di Rāmacandra (XV sec.) del quale ogni verso può essere inteso in senso erotico o ascetico.

Quanto nei dharma-śāstra e nei purāṇa è decantata la virtù delle mogli caste e devote (pati-vratā), altrettanto nel kāvya e nei kāma-śāstra è esaltato il piacere in ogni forma pia e lecita (dharmica) e e illecita (adharmica). Non mancano le voci critiche delle ascesi e degli ordini monastici come quelle dei materialisti lokāyata, dello śaiva Abhinavagupta (X sec.), di Kabīr (XIV sec.), di Guru Nanak (1469-1538), del vaiṣṇava Vallabha (1479-1531) e di altri sant nirguṇin e saguṇin che non ravvisarono la necessità di stabilire un ordine ascetico o monastico di saṃnyāsin nelle tradizioni da loro fondate. Kabīr nel Granthavālī 174 afferma: "Se vuoi rimani nudo o vestito con pelli di animali, ma se lo yoga fosse realizzato in questo modo, ogni cervo sarebbe realizzato. Rasati (il capo come i monaci buddhisti e i saṃnyāsin) ma se ciò permettesse di raggiungere la perfezione ogni pecora sarebbe perfetta. Trattieni lo sperma, ma se in questo modo si potesse ottenere la suprema destinazione perché non la ottengono gli impotenti?"[190]

188 Kaulāvalīnirṇaya-tantra 1.31: vinā dehena kasya-api puruṣa-artho na vidyate ...

189 Aitareya-brāhmaṇa 7.13.7: kiṃ nu malaṃ kiṃ ajīnaṃ kiṃ nu śmarśrūṇi kiṃ tapaḥ, putram brahmāṇa icchadhvaṃ sa vai loko'vadāvadaḥ.

190 Kabīr Grānthavālī 174: kā nāṅgau kā bāndho cānma jo nahiṃ cinhasi ātmarān ma, naṅge phireṃ joga jo hoī bana kā mirga mukuti gayā koī, mūṇḍa muṇḍāeṃ jo sidhi hoī sargahiṃ bheṇḍ na paḥuṃcī koī, bindu rākhi jo tarioṃ bhāī to khusro kyūṃ na parama gati pāī.

La posizione fisica (āsana) e il gesto rituale (mudrā) sono quanto di più corporeo e fisico vi sia in ogni tipo di rito vedico o tantrico ortodosso o eterodosso. Ogni gesto rituale eseguito nel corso del sacrificio, dell'adorazione, della meditazione, ecc., è definito mudrā, letteralmente sigillo o simbolo. Nei riti di culto i mudrā servono a concentrare la mente, a purificare e proteggere gli articoli di culto (upacāra) e ad annunciare l'offerta di ogni articolo che è preceduto dalla recitazione dello specifico upacāra-mantra e dall'esibizione del relativo upacāra-mudrā. Nel Kulārṇava-tantra 17.57 Śiva rivela a Devī: "O Kuleśvarī (Devī), poiché da piacere agli dei e dissolve la mente (il gesto) che deve essere mostrato è chiamato mudrā"[191].
Sono mudrā anche i gesti di applicazione dei mantra sul corpo (nyāsa), di applicazione dei segni settari vaiśṇava urdhva-puṇḍhra e śaiva tri-puṇḍhra, la chiusura e l'apertura delle narici attuata con le dita della mano destra nelle pratiche yogiche del controllo del respiro (prāṇāyāma), il saluto a palmi giunti al petto (aṅjali-mudrā) offerto alla divinità o al guru, la prostrazione a terra (daṇḍavat) di fronte all'immagine sacra della divinità nel tempio, al guru, ecc. Tecnicamente ci sono mudrā che si eseguono con una mano sola come il varada-mudrā della benedizione ma più spesso si eseguono con ambedue le mani come il cakra-mudrā. Inoltre il gesto rituale che fa uso oltre alla mano o alle due mani anche del braccio o delle braccia è più esattamente detto hasta.
Nello śākta Jṅānārṇava-tantra cap. 4.31-56 e 15,46-68 sono descritti 30 mudrā manuali, nella vaiṣṇava Jayakhya-saṃhitā cap. 8 ne sono descritti 58, 55 nello śākta Kālikā-purāṇa cap. 66 e 25 nel Tantrarāja-tantra cap. 4, 9 nel manuale Śārada-tilakā cap. 23.106-114 e nel Kāmakalā-vilāsa 46-47, 114 nel manuale jaina Mudrāvadhī e 108 nel manuale buddhista Āryamaṅjuśrimūla-kalpa. Nell'Haṭhayoga-pradīpika 3.6-23 e nella Śiva-samḥitā 4.15-31 sono elencati dieci mudrā tra cui alcune posizioni assunte dallo yogin con l'intero corpo allo scopo di elevare la kuṇḍalinī-śakti attraverso la suṣumṇā-nāḍī mentre la Gheraṇḍa-samḥitā 3.1-3 ne descrive 25. Nelle tradizioni tantriche sinistre il termine mudrā indica uno dei cinque ingredienti trasgressivi detti paṅca-makāra poiché tutti cominciano con la consonante m, indica le yoginī partner femminili dei riti sessuali. Nelle tradizioni tantriche meno sinistre e trasgressive indicano i cereali o i legumi tostati.
Abhinavagupta nel Tantrāloka 32.9-10 spiega che ci sono quattro tipi di mudrā: eseguiti con il corpo (kāya), con le mani (kara), con la voce (vāk) e si intende la recitazione degli inni e dei mantra, e con la mente (citta) e si intende la meditazione e l'identificazione con la divinità. Nei trattati di iconografia sacra sono elencati numerosi gesti simbolici anch'essi definiti mudrā esibiti

191 Kulārṇava-tantra 17.57: mudaṃ kurvanti devānāṃ manāṃsi drāvayanti ca, tasmān-mudrā iti khyātā darśitavyāḥ kuleśvari.

con le mani dalle immagini sacre delle divinità hindū e buddhiste e posizioni del corpo. Ogni gesto e posizione del corpo possiede un significato simbolico. Infine, ci sono i 67 mudrā della danza e del teatro classico indiano codificati nel Naṭya-śāstra cap. 9, nell'Abhinava-darpaṇa di Nandīkeśvara (V sec.) e altri trattati divisi in gesti di una mano, delle due mani, di posizioni dei piedi e del corpo (pāda e śarīra) assunti dagli attori e attrici-danzatrici sul palco per esprimere azioni ed emozioni.

Il sādhana tantrico prevede l'uso del corpo (kāya) nell'atto di adorazione, della parola (vak) nella recitazione dei mantra e degli inni e l'uso della mente (citta) nella meditazione sulla divinità. Nel Kiraṇa-tantra 4.28 è detto: "Senza (utilizzare il) corpo non c'è (modo di ottenere la) liberazione"[192] e nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 9.126 Śiva rivela: "... O Devī, il corpo è un tempio e l'anima spirituale (che in esso risiede) è il divino ed eterno Śiva"[193]. Nel Jṅānārṇava-tantra 22.31 Śiva rivela a Devī: "O Dea suprema, il corpo è creato dal sangue mestruale, perché disprezzare (il corpo) grazie al quale si può ottenere la dimora suprema (la liberazione)"[194] e nel Kulārṇava-tantra 1.14-15 aggiunge: "Tra gli 84.000 (tipi) di corpi solo con il corpo umano è possibile acquisire la conoscenza. O Pārvatī qualche volta dopo migliaia e migliaia di nascite grazie all'accumulazione degli atti pii, l'essere vivente ottiene la forma umana"[195]. Nell'ottica del ciclo delle reincarnazioni si intende che solo gli esseri umani sono in grado di praticare un metodo (sādhana) che conduce alla liberazione mentre gli animali, i demoni, gli dei celesti, i semidei, gli antenati e gli spiriti incorporei non ne sono capaci perché sono troppo sofferenti o troppo felici.

Gran parte della letteratura tantrica verte sui riti di adorazione e sulla meditazione tramite mantra e yantra sulle divinità maschili e femminili. Nei tantra e nei manuali di culto tantrico l'adorazione è indicata con i termini pūjā, arcana, ārādhana, arhana, ijyā, upāsanā, namasyā, saparyā, vandanā, bhajana, ārātrika e altri. Il termine pūjā deriva dalla radice verbale pūj onorare, arcana dalla radice verbale ṛc lodare, ārādhana da ā-rādh agire perfettamente, ijyā da yaj sacrificare o onorare, upāsana da upa-ās sedere vicino o avvicinarsi, namasyā da nam prostrarsi, saparya da sap connettere, vandanā da vand salutare, bhajana da bhaj condividere e ārātrika da ā-rā concedere.

Nel Bhāgavata-purāṇa 11.27.7 Kṛṣṇa rivela ad Uddhava: "Ci sono tre tipi di sacrificio (adorazione): vedico, tantrico e misto. Scelto quello che dei tre preferisce (il bhakta) deve adorarmi in accordo alle regole"[196]. L'adorazione può essere disinteressata (niṣkāma) per devozione, o interessata

192 Kiraṇa-tantra 4.28: na dehena vinā muktiḥ.

193 Kaulāvalīnirṇaya-tantra 9.126: ... deho deva-ālayo devi jīvoḥ devaḥ sadā-śivaḥ. Come Kulārṇava-tantra 9.41.

194 Jṅānārṇava-tantra 22.31: strī-rajaḥ parameṣāni dehas-tena-eva jāyate, kathaṃ tu dūṣaṇaṃ yena prāpyate paramaṃ padam.

195 Kulārṇava-tantra 1.14-15: catur aśīti-lakṣeṣu śarīreṣu śarīriṇām, na ṃānuṣyaṃ vinā-anyatra tattva-jṅānan tu labyate, atra janma-sahasreṣu sahasrair api pārvati, kadācil-labhate jantur manuṣyaṃ puṇya-saṅcayāt.

196 Bhāgavata-purāṇa 11.27.7: vaidikas-tāntriko miśra iti me trividho makhaḥ, trayāṇām ipsitena-eva vidhiṇā māṃ

(kāmya) allo scopo di chiedere la soddisfazione di un desiderio. In ogni caso l'intento del rito deve essere all'inizio chiaramente annunciato (saṅkalpa) poiché la corretta attitudine nell'esecuzione di ogni rito è più importante del risultato che si persegue. I riti di costruzione dei templi e di installazione (pratiṣṭhā) delle immagini sacre delle divinità (mūrti, pratimā, arcā o devatā), gli stili architettonici dei templi, i tipi di immagini sacre delle divinità, le forme, le proporzioni, il numero di braccia, le armi, i mudrā che esibiscono e tutte le altre loro caratteristiche sono trattati nei manuali di iconografia e architettura templare (śilpa-śāstra). I riti vaiṣṇava di costruzione dei templi e di installazione delle immagini sacre di Viśṇu, Rāma, Kṛṣṇa, ecc. sono trattati nei vaikhānasa-āgama (IV-V sec. d.C.), nei testi pañcarātra (V-IX sec. d.C.) e in alcuni vaiśṇava-purāṇa. I riti di costruzione dei templi e di installazione delle immagini sacre di Śiva e dello śiva-liṅga sono trattati nei 28 śaiva-āgama (VII-X sec. d.C.) e in alcuni śaiva-purāṇa.

I manuali (paddhati) di culto tantrico generici o settari tentano di ordinare il contenuto rituale, degli āgama, dei purāṇa e dei tantra concentrandosi sui modi di adorazione e sugli specifici articoli di culto graditi ad ogni specifica divinità. Per esempio è detto che i grani dei cereali (akṣata) come il riso, orzo, ecc. sono graditi a tutte le divinità non devono mai essere offerti a Viśṇu nella forma della śālagrāma-śila. Che le foglie e i germogli (mañjarī) di tulasī (ocimum sanctum) sono molto gradite Viṣṇu ma non devono essere offerte a Ganeśa. Che i fiori di papavero (ullsat-phala) e le foglie di bilva o bhel (aegle marmelos) sono graditi a Śiva ma non devono essere offerti a Sūrya. Anche i fiori arka (calotropis gigantea) sono graditi a Śiva ma non devono essere offerti a Viṣṇu. Che il rosso fiore aparājita (clitoria termatea) e il raktapiṇḍa (hibiscus rosa sinensis) sono graditi a Devī ma che le deve essere offerta l'erba dūrva (cynodon dactylon).

Tra i più importanti manuali di culto non settari si possono annoverare il Siddhāntasāra-paddhati di Bhojadeva (XI sec.), il Sāradā-tilaka di Lakṣmanadeśika (XII sec.), il Pūjā-prakāśa di Mitramiśra (XVII sec.), il Nirṇaya-sindhu di Kamalākara Bhaṭṭa (XVII sec.), il Dharma-sindhu di Kāśīnātha Upādhya (XVIII sec.) Tra i settari vi sono i compendi dei 28 śaiva-āgama tra i quali il Somaśaṃbhu-paddhati di Somaśaṃbhu (XI sec.), il Kriyā-kramadyotikā di Aghoraśiva (XII sec.) e l'Iśānaśivagurudeva-paddhati di Iśānaśiva (XII sec.) Tra i manuali di culto śākta vi è il Tantrasāra del bengali Kṛṣṇānanda Āgamavagiśa (XVI sec.) lo Śākta-pramoda di Rājānandanasiṃha (XVII), lo Śāktānanda-taraṅgiṇi di Brāhmānanda Giri (XVII sec.), lo Śakta-krama di Pūrṇānanda (XVII sec.) e il Prāṇatoṣini di Rāmatoṣaṇa (XIX sec.) Tra i manuali di culto vaiṣṇava vi è il Krama-dipikā di Keśava Kaśmiri (XIV sec.) e l'Haribhakti-vilāsa di Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmin (XVI sec.)

Nel Bhāgavata-purāṇa 11.27.12 Kṛṣṇa elenca i tipi di materiali di cui può essere costituita l'immagine sacra di una divinità: pietra (śaula), legno (dāru), metallo (lauha), argilla (lepya), e sabbia (saikata) e gemma preziosa (maṇi). Inoltre può essere dipinta (lekhyā) o visualizzata nella

samarcaret.

mente (mano-maya). Le immagini sacre di pietra o metallo sono preferibili per la loro durata ma all'atto pratico, i materiali e i tipi di immagini sacre sono ben più numerose e varie includendo praticamente qualsiasi tipo di materiale e supporto. Negli śaiva-āgama è detto che gli śiva-liṅga mobili (cala-liṅga) possono essere costituiti di argilla, metallo, di quarzo o di gemme preziose, legno o pietra, mentre i liṅga immobili (acala o sthira-liṅga) possono essere solo di pietra. Dal VI-VII sec. d.C. si cominciano a realizzare le immagini sacre delle divinità, eccetto gli śiva-liṅga, in leghe metalliche con la tecnica della cera persa. Le leghe più usate erano quelle di cinque metalli (pañca-dhātu): argento, rame, oro, piombo e ferro o di otto metalli (aṣṭa-dhātu) con l'aggiunta di zinco, stagno e antimonio (o mercurio).

Dal IX al XII sec. i regnanti della dinastia Chola dell'India del Sud eressero circa trenta templi in ambo i lati della valle del fiume Kaveri dove, oltre agli śiva-liṇga, era adorata anche l'immagine antropomorfa danzante di Śiva-Naṭarāja costituita di una lega di tre metalli: piombo, rame e stagno. Il culto di Śiva per influenza dei regnanti della dinastia Chola si diffuse ben oltre l'India negli odierni stati dell'Indonesia, Cambogia, Laos, Thailandia e Vietnam.

Le immagini sacre delle divinità si distinguono in esclusive o personali (iṣṭa-devatā), del clan o della famiglia (kula-devatā), del villaggio (grāma-devatā), della località (sthāna-devatā) e dei grandi templi delle dinastie regnanti (vaṃśa-devatā). L'adorazione delle grāma-devatā in genere è occasionale (naimittika) e non regolata (aviddhi) mentre l'adorazione delle divinità nei templi è pubblica, regolare e quotidiana (nitya) nel caso delle immagini sacre permanenti (acala-vigraha). L'adorazione è occasionale anche nel caso delle immagini sacre delle divinità temporanee (kṣanika o āsthāyī-vigraha) che servono per la celebrazione dei festival pubblici evocate e poi congedate al termine del festival o delle immagini temporanee delle divinità evocate da un adoratore per la soddisfazione di un desiderio e poi congedate.

Nel cortile delle abitazioni delle famiglie hindū osservanti più ricche si può trovare il tempio o la cappella delle divinità di famiglia (kula-devatā) il cui culto è affidato a sacerdoti mantenuti. Altrimenti il tempio è ricavato in una camera dell'abitazione adibita al culto detta in hindī ṭhakur ghār dove c'è un altare sul quale si trovano le immagini sacre delle divinità di famiglia alle quali al mattino e a sera le donne di casa offrono almeno qualche fiore fresco, dell'incenso, una lampada e del cibo. Nelle abitazioni degli hindū meno abbienti in assenza della camera apposita l'immagine della divinità di famiglia può trovarsi su una mensola in cucina, l'ambiente più puro della casa e del suo culto se ne può occupare interamente la moglie. I più poveri hanno almeno un calendario con colorate illustrazioni di divinità appeso a una parete.

Immagini sacre temporanee sono gli śiva-liṅga costituiti di argilla o sabbia (mṛttika-liṅga) che i devoti modellano sulle rive dei fiumi o sulla spiaggia dell'oceano come secondo il Rāmāyana fece

Rāma a Rāmeśvara (Tamil Nadu) e che non necessitano di riti di installazione. Dal XVIII sec. delle immagini temporanee di Durgā costituite di paglia e argilla sono adorate pubblicamente con grande pompa in tutto il Bengala e a Varanasi (Uttar Pradesh) per nove giorni nel festival primaverile e autunnale di nava-rātri che cade dal secondo al decimo giorno della Luna nuova del mese di Aśvina (Settembre-Ottobre). Altrimenti in Bengala simili immagini di Kālī di paglia e argilla sono adorate per un giorno nel festival Kālī-pūjā che cade la notte di Luna nuova (amāvāsyā) del mese di Kārtika (Ottobre-Novembre) oppure sono adorate per cinque giorni nel festival Jagaddhātrī-pūjā che cade dal settimo al decimo giorno di Luna nuova del mese di Aśvina (Settembre-Ottobre).

Immancabilmente in questi festival Devī è adorata anche in un vaso panciuto metallico colmo d'acqua (pūrṇa-kumbha) che la rappresenta. Il pūrṇa-kumbha è un simbolo di pienezza e fortuna. Oltre all'acqua pura deve contenere punte di erba dūrvā (cynodon dactylon), germogli di mango, pasta di sandalo, riso non spezzato (akṣata), una moneta d'oro e altri articoli auspiciosi. Il vaso è posto al centro di un devī-yantra su di un mucchietto di grani di cereali per stabilizzarlo. La bocca del vaso è coperta con un panno rosso sul quale è posta una noce di cocco. È decorato con foglie di mango e una svastika dipinta sulla pancia del vaso con polvere rossa vermiglione.

Al termine di questi festival le immagini sacre temporanee di Durgā, Kālī e Jagaddhātrī vengono ritualmente dismesse (visarjana) e gettate nella Ganga o in qualche altro fiume, in un lago o nell'oceano. Sul finire del XIX sec. il leader politico Bal Gangadhara Tilaka (1856-1920) inaugurò in Maharastra il festival gaṇeśa-caturthi dedicato a Gaṇeśa che cade il quarto giorno dalla Luna nuova del mese di Bhādra (Agosto-Settembre). Come nei festival di kālī-pūjā in Bengala le immagini di Gaṇeśa di paglia e argilla sono adorate per quel giorno e poi dismesse a sera nell'oceano indiano.

Alcune immagini sacre di divinità di pietra adorate in vari templi che in genere si distinguono per la rozzezza delle forme, sono considerate automanifestate (svayambhū-mūrti) ossia non manufatte (nirmita). A volte le immagini sacre delle divinità adorate nei templi sia in pietra che in bronzo sono irriconoscibili o quasi a causa dell'usura di secoli di culto quotidiano. Alcune immagini sacre di divinità potrebbero essere state in passato dismesse e gettate in un fiume o un lago perché rotte o vandalizzate e poi dopo secoli ritrovate e reinstallate in un nuovo tempio. Oppure potrebbero essere state interrate per nasconderle e proteggerle in tempo di guerra e dimenticate e poi casualmente ritrovate e reinstallate in un nuovo tempio.

Non sempre all'immagine della divinità è attribuita la stessa identità che doveva avere in origine. In alcuni casi l'immagine sacra di una divinità adorata in un tempio diventa una diversa divinità in caso di passaggio del tempio da una tradizione a un altra. Oppure alla stessa immagine sacra le

diverse tradizioni attribuiscono diverse identità come nel caso di Jagannātha a Puri (Odisha) che per alcuni è Kṛṣṇa, per altri è Narasimha, Kālī, Gaṇeśa, Buddha e Mahāvīra. Oltre ai purāṇa locali (sthāla-purāṇa) e alla locale letteratura del genere māhātmya che glorifica le località sacre c'è una altrettanto antica e diffusa tradizione orale che riguarda i templi più antichi e noti.

Nel caso delle immagini sacre delle divinità riscoperte, in genere si racconta che di notte in sogno un devoto riceve un ordine (svapna-ādeśa) da una divinità. La divinità rivela di trovarsi in un fiume, un lago o interrata in un luogo particolare, di essere affamata e stanca di trovarsi là. Chiede quindi di essere recuperata e reinstallata in un nuovo tempio eretto sul posto o altrove per ricevere le offerte e l'adorazione dei devoti. La gente del villaggio recupera l'immagine sacra della divinità per non rischiare di adirare la divinità, un primo presunto miracolo li convince dell'onestà del devoto a cui si è rivelata e della autenticità e potenza della divinità.

I riti di installazione (prāṇa-pratiṣṭhā) e di adorazione delle immagini sacre delle divinità temporanee, di famiglia o personali in genere sono semplici e brevi mentre quelli delle immagini sacre permanenti e pubbliche nei templi possono essere lunghi e complessi. Si ritiene che i riti di installazione derivino dal rito del bagno lustrale o dell'unzione (abhiṣeka) del sovrano compreso nel sacrificio vedico del cavallo (aśvamedha-yajṅa) che sanciva l'ascesa al trono del re e nel sacrificio della libagione del soma (vājapeya-yajṅa) che sanciva la sua vittoria in guerra.

I riti di installazione sono riportati in numerosi manuali settari e generici. Le indicazioni più antiche si trovano nel Baudhāyanagṛhyapariṣṭa-sūtra, nel Vaikhānasasmārta-sūtra (V sec.) e nel Mayamata cap. 18. Prima del bagno lustrale (abhiṣeka) l'immagine della divinità da installare è sottoposta a riti di purificazione (śuddhi) e all'applicazione dei mantra alle sei parti del suo corpo (ṣaḍaṅga-nyāsa): cuore, fronte, palmi dellle mani, ombelico, organi genitali e piedi. Nel culmine del rito di installazione il sacerdote medita sulla divinità situata nel loto del proprio cuore, tocca il suo petto con le punte delle dita unite della mano destra e poi tocca il petto dell'immagine sacra e con gli appositi mantra invita (āvāhana) la divinità a trasferirsi dal proprio cuore al cuore dell'immagine sacra per animarla. Dopo di che ha luogo il rito dell'apertura degli occhi (nayana-unmīlana) dell'immagine sacra della divinità fino ad allora tenuti coperti Il sacerdote scopre e tocca gli occhi dell'immagine sacra con una bacchetta d'oro o, in alternativa nel caso di una immagine di Viṣṇu, con un bastoncino di legno di tulasī (ocimum sactum).

Il primo rito che deve essere svolto dopo l'apertura degli occhi è la neutralizzazione del primo sguardo della divinità (dṛśṭi-doṣa-āharaṇa) poiché sarebbe troppo pericoloso per chiunque sostenere il suo primo sguardo se irato. Il sacerdote brāhmaṇa regge di fronte all'immagine della divinità uno specchio così che la prima cosa che essa veda appena installata sia la propria immagine riflessa, oppure di fronte alla divinità sono disposti vari articoli auspiciosi come una

mucca col vitello, dei vasi colmi di burro chiarificato e di riso, dei vassoi di frutta, delle deva-dāsī, ecc. In seguito il brāhmaṇa sacerdote di famiglia amministra allo dvija a tempo debito uno alla volta i dieci o più sacramenti (saṃskāra), così all'immagine sacra appena installata il sacerdote amministra tutti i saṃskāra uno dopo l'altro in forma abbreviata recitando soltanto i mantra prescritti.
I riti di installazione dello śiva-liṅga prescritti negli śaiva-āgama e nei manuali di culto śaiva in genere sono più semplici dei riti di istallazione delle immagini antropomorfe. Soltanto nel Mayamata 33.101-109 al termine dell'installazione degli śiva-liṅga che, eccetto i mukha-liṅga, sono privi di occhi, è prevista la presentazione di articoli auspiciosi.
A installazione ultimata, l'immagine sacra della divinità è considerata viva, non è più materiale e inerte, è la forma adorabile (arca-vigrāha), fisica e visibile (mūrti) della divinità o nelle tradizioni advaita ne è un riflesso (pratimā, prati-bimba). Nella dottrina vaiṣṇava-pāṅcarātra Viṣṇu si manifesta in cinque forme: la suprema e trascendente (para), le sue espansioni (vyuha), le sue manifestazioni in terra o discese (avatāra), la forma di controllore interno (antar-yāmin) o Parama-ātman presente nel cuore di tutti gli esseri viventi accanto all'anima individuale (jīva-ātman) come è spiegato nella Muṇḍaka-upaniṣad 3.1.1-2 e l'arca-vigrāha. Nei purāṇa locali, nei māhātmya e nelle cronache di ogni importante e antico tempio hindū si trovano spesso storie di immagini sacre di divinità che consumano il cibo che viene loro offerto, che si muovono, che parlano, che fanno miracoli, che elargiscono benedizioni e che interagiscono realmente o in sogno con i loro devoti.
Le tradizioni vaiṣṇava saguṇa concepiscono Viṣṇu come persona avente forma, nomi e qualità, avente desideri che i devoti (bhakta) si preoccupano di soddisfare e una corte di mogli, famigliari, servitori, ecc. Le tradizioni vaiṣṇava nirguṇa concepiscono un secondo livello di realizzazione di Viṣṇu oltre il personale che considerano limitato al quale si giunge dopo aver realizzato il primo. Questo secondo livello di realizzazione è impersonale e somiglia alla realizzazione del Brahman delle tradizioni advaita-vedānta.
Il culto templare dell'immagine sacra di Viṣṇu è sempre mediato da sacerdoti brāhmaṇa, è caratterizzato da una estrema attenzione al grado di purezza dell'adoratore e degli articoli offerti: fiori, lampade, incenso, cibo, ecc., lungo tutta la giornata dal risveglio mattutino (utthāna) alla messa a riposo notturna (śayana). Il sacerdote deve indossare il telo di cotone lungo quasi sei metri appena lavato detto in hindī dhoṭī senza cuciture o bottoni e sulla parte superiore del corpo uno scialle detto adhīvāsa o prāvaraṇa. Il più importante rito di adorazione sia privata del devoto a casa propria che pubblica del sacerdote nel tempio è il pūjā che si svolge al mattino dopo il risveglio della divinità con mantra. Il pūjā comprende il bagno lustrale (snāna), la vestizione

(vastra), l’ornamento con la corona, le collane, le cinture, i bracciali, le ghirlande di fiori e altri ornamenti (ābharaṇa), ma questo avviene nel garbha-grha dei templi a porte chiuse eccetto in occasione di particolari festival.

Le diverse tradizioni e anche i diversi templi hanno i loro propri stili di vestizione e di ornamento delle immaginio sacre delle divinità. La foggia degli abiti e i tipi di ornamenti dipendono dal sesso della divinità adorata e dalla stagione. In alcuni templi il colore degli abiti dipende dal giorno del calendario lunare o dalla celebrazione dei festival in onore della divinità. Al termine della vestizione e ornamento mattutino prima di concedersi alla vista (darśana) del pubblico raccolto nel tempio il sacerdote addetto regge per qualche secondo uno specchio di fronte alla divinità in modo che essa possa vedersi.

Nei templi tre volte al giorno nei tre sandhi (alba, mezzodì e crepuscolo) o in sei volte con gli intermedi tre upa-sandhi, alle divinità viene offerto a porte chiuse del cibo (bhoga). Le tre offerte di cibo più importanti sono la colazione, il pranzo detto (rāja-bhoga) e la cena. Dopo ogni offerta di cibo si svolgono le tre o sei cerimonie pubbliche di adorazione (ārātrika o hindī ārati) che consistono nell’offerta di incensi (dhūpa), lampade (dīpa), acqua (jala) in una conchiglia, fiori (puṣpa) e ventaglio (vyajana). Tra un ārātrika e l’altro le immagini sacre delle divinità concedono il loro darśana ai pii visitatori del tempio e sono intrattenute con musiche, canti e spettacoli di danza e teatro. A sera dopo l’ultimo ārātrika i sacerdoti in meditazione mettono a riposo le divinità recitando dei mantra e preghiere oppure depongono fisicamente delle piccole immagini sacre sostitutive di metallo in appositi lettini sistemati di fronte all’altare.

Le immagini sacre delle divinità di pietra o di metallo sono quotidianamente sottoposte senza rischi al bagno mattutino, non le immagini sacre di legno che si danneggerebbero velocemente. Per esempio la triade lignea di Jagannātha-Kṛṣṇa, Baladeva e Subhadrā del grande tempio di Puri (Odisha) è bagnata soltanto in occasione del festival annuale detto snāna-yatra e a causa di ciò, caso più unico che raro in tuttal l’India, prende il raffreddore’. Perciò la triade ‘malata’ viene confinata in una stanza riservata dove viene ‘curata’ da speciali medici-sacedoti per quattordici giorni con una dieta speciale ed erbe medicinali. In realtà la triade in questo periodo viene restaurata e completamente ridipinta in modo da ripresentarsi nuova e lustra. Così ‘guarita’ la triade è portata in processione nel festival annuale del ratha-yatra per 3 km nel vicino tempio di Gundica dove rimane per una settimana per poi tornare nel suo tempio di partenza. Il resto dell’anno la triade al mattino non viene bagnata direttamente, l’acqua del bagno viene versata sull’immagine della triade riflessa in specchi.

Per il pio adoratore la divinità è realmente presente nella sua immagine sacra anche se materiale perciò deve essere trattata come una persona con tutte le sue umane necessità di cibo, bevande,

vestiti, ornamenti, divertimento e riposo. Il cibo offerto alle immagini sacre nei manuali di culto. Il cibo cotto è un importante articolo nel culto delle divinità e deve essere preparato e offerto nel modo prescritto. L'avanzo del cibo è uno degli agenti più contaminanti poiché è pregno dell'energia di chi l'ha assaggiato, anche l'avanzo del cibo della divinità è pregno di energia benefica nel caso dell'anvanzo di una divinità benigna ma che potrebbe essere nociva nel caso dell'avanzo di una divinità o semidivinità irata e che è sempre nociva e molto contaminante nel caso dell'avanzo di cibo offerto agli spiriti.
Di norma il cibo cotto può essere accettato solo se preparato da un individuo appartenente allo stesso varṇa o a un varṇa superiore. Questa norma non vale nel caso della preparazione del cibo per le immagini sacre delle divinità nei templi poiché nessuno è uguale o superiore ad esse. Ma la divinità per misericordia (prasāda) e per reciprocare accetta il cibo preparato dai suoi bhakta e dai brāhmaṇa nelle cucine dei templi. In alcuni templi vaiṣṇava è detto che in realtà è Lakśmī che cucina attraverso i cuochi. L'offerta del cibo si attua imbandendo una bassa tavola con un seggio di fronte all'immagine sacra della divinità e lasciandole il tempo per accettarlo. Il cibo ritirato è l'avanzo consacrato della divinità, una manifestazione della sua misericordia e detto per l'appunto prasāda. Con l'accettazione da parte del bhakta del cibo e degli altri avanzi del culto della divinità si ristabilisce il naturale ordine gerarchico adoratore e divinità adorata.
Il cibo offerto a Viṣṇu nei templi deve essere cotto da cuochi-brāhmaṇa, deve essere vegetariano ed escludere anche l'aglio, le cipolle, le patate, le carote e le altre radici, i pomodori e tutti gli ortaggi e spezie non locali. Tutti i prodotti devono essere freschi di stagione e le preparazioni adatte alla stagione e al momento della giornata. I cuochi non devono assaggiare né desiderare il cibo che preparano poiché il desisiderio lo contaminerebbe rendendolo indegno dell'offerta a una divinità. I cuochi non devono neanche allontanarsi dalla cucina mentre praparano il cibo per evitare di contaminarsi. I criteri di purezza circa l'ammissione nelle cucine dei templi sono rigidi come quelli dell'ammissione dei sacerdoti-brāḥmaṇa nel garbha-gṛha del tempio. Anche se il cibo offerto a Viṣṇu dovrebbe essere ricco, vario e abbondante in accordo alla ricchezza del tempio sovente si nota che più il tempio è antico anche se grande e importante, e più è il cibo è semplice e la varietà è limitata.
Tra le tradizioni vaiṣṇava pare che le immagini sacre di Kṛṣṇa adorate nei templi della vallabha-sampradaya nell'India del Nord-Est siano sicuramente quelle che hanno godono del più vasto e ricco guardaroba e della cucina più varia e sofisticata. Non a caso la tradizione di Vallabha (XVI sec.) è anche chiamata puṣṭi-mārga, la via del nutrimento. In ogni caso come afferma Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 9.26, un bhakta alla sua divinità personale (iṣṭa-devatā) che si tratti di Viṣṇu o di Śiva, può anche solo offrire dell'acqua, frutta, fiori e foglie di basilico sacro o tulasī (ocimun

sanctum) a Viṣṇu o di bilva (aegle marmelos) a Śiva.

Il tempio è la dimora della divinità e in accordo ai manuali di architettura templare una sua diretta manifestazione. Se il tempio subisce danni a causa di terremoti, incendi, allagamenti, fulmini, ecc., deve essere subito riparato. Se viene invaso da pesti, se entrano animali, ladri o intoccabili o se viene contaminato con sangue, urina, escrementi, ecc., deve essere subito purificato. Nella vaiṣṇava Īśvara-saṃhitā 19.138-142 è detto che il tempio è contaminato se entrano dvija caduti dal varṇa (patita), peccatori (pātakin), lebbrosi (kuṣṭin), epilettici (apasmāra), malati (rogin), guerci (kāṇa), adulteri (kuṇḍa), figli di vedove (golaka), donne mestruate (rajasvalā) e intoccabili fuori casta (antyaja).

Se il tempio viene saccheggiato e dissacrato da eserciti nemici appena possibile deve essere riparato, riorganizzato per il culto e una nuova immagine sacra deve essere installata a meno che l'originale non sia stata nascosta e possa essere reinstallata. Nei manuali di architettura templare è ingiunto che l'immagine sacra della divinità danneggiata in modo consistente con braccia o piedi spezzati o sfigurata deve essere disposta in un fiume, un lago o nell'oceano e sostituita da una nuova ma se è leggermente danneggiata può essere riparata.

Come un tempo il sacrificio era monopolio dei brāhmaṇa così nelle tradizioni ortodosse vaiṣṇava e śaiva i sacerdoti-brāhmaṇa sono gli unici qualificati a dedicarsi direttamente all'adorazione delle immagini sacre delle divinità nei templi. Nei templi di Viṣṇu i brāhmaṇa si interpongono tra la divinità e i devoti che si recano al tempio, accettano talvolta mostrando alle immagini sacre delle divinità le offerte che i visitatori portano al tempio e in cambio danno al visitatore qualche fiore o del cibo che è stato offerto all divinità. In pratica i visitatori si recano al tempio per vedere la divinità, possono soltanto assistere alle cerimonie pubbliche, unirsi ai canti devozionali o offrire in privato le loro preghiere.

Il culto templare dello śiva-liṅga si distingue in ortodosso e restrittivo e in eterodosso e liberale. Nel metodo di culto ortodosso e restrittivo solo i brāhmaṇa-sacerdoti appartenenti a famiglie śaiva possono entrare nel garbha-gṛha e adorare lo śiva-liṅga nel modo prescritto. Ciò avviene nei grandi templi dell'India del Sud che aderiscono alla tradizione śaiva-siddhānta come lo Śiva-Naṭarāja a Chidambaram (Tamil Nadu) ma anche nel tempio di Śiva-Viśvanātha a Varanasi (Uttar Pradesh) e di Śiva-Paśupatinātha a Kathmandu (Nepal). Diversamente nel metodo di culto eterodosso e liberale maggiormente diffuso nell'India del Nord, chiunque può avvicinare e adorare direttamente lo śiva-liṅga, offrirgli le foglie di bilva (aegle marmelos) care a Śiva, versarvi sopra l'acqua, il latte, ecc., senza la mediazione di sacerdoti-brāhmaṇa. Nello Śiva-purāṇa Vidyeśvara-saṃhitā 9.44, Śiva afferma che egli è presente sia nel liṅga regolarmente installato come nel liṅga non installato (apratiṣṭhā). Nella stessa Vidyeśvara-saṃhitā 21.40 è detto che

anche le donne possono direttamente adorare lo Śiva-liṅga.
Lo śiva-liṅga è l'unica immagine sacra di divinità che può trovarsi ed essere adorata non necessariamente nel garbha-gṛha di un tempio ma anche all'aperto come frequentemente si vede ovunque in India lungo le strade sotto i sacri baniani, lungo i fiumi, sulle sponde dei laghi, ecc. In tal caso lo śiva-liṅga è esposto agli agenti atmosferici, è incostudito, nessuno può dire quando e da chi sia stato stabilito e non c'è alcun vincolo di qualificazione dell'adoratore, di tipo di adorazione e di tempo.
Il culto delle immagini sacre delle Devī nei templi pubblici aryanizzati e sanskritizzati è affidato a sacerdoti brāhmaṇa. Nei templi delle Devī benigne si offre solo del cibo vegetariano e non si sacrificano gli animali (bali-dāna) mentre alle Devī irate si può offrire anche del cibo non vegetariano, si sacrificano più o meno regolarmente degli animali e delle bevande alcoliche. Alle Devī si possono offrire tutti gli articoli di vestiario e di ornamenti femminili come veli (pallavikā) e sārī (sāṭikā), collane, bracciali, orecchini, cavigliere, ecc., profumi e cosmetici come la polvere di vermiglione (kuṅkuma), il punto rosso (bindī, pottu) da applicare sulla fronte, il kajal o kolh (śalākā) per gli occhi, ecc.
Alcune divinità hindū possono essere adorate direttamente in alcuni elementi materiali e in fenomeni naturali che naturalmente esse rappresentano. Agni è adorato nel fuoco, Śiva, Viṣṇu o Sūrya nel Sole, le divinità femminili dei fiumi come Ganga, Yamuna e le altre nelle acque dei rispettivi fiumi. Nel Kulārṇava-tantra 6.73-74 Śiva enumera dieci oggetti nei quali egli può essere adorato: il liṅga, l'altare (sthaṇḍila), il fuoco (vahni) l'acqua (jala), il ventaglio (sūrpa), l'abito (kuḍya-paṭa), il maṇḍala geometrico, l'asse (phalaka), il capo o sahasrara-cakra (mūrdhan) e il cuore (hṛdi).
Le cinque divinità del culto ortodosso smārtā paṅca-āyatana (dei cinque altari) sono adorate in gruppo in altrettanti tipi di ciotoli di fiume considerati loro forme automanifestate (svayambhū). Il nero ciottolo calcareo contenente fossili di ammoniti risalenti al Giurassico Superiore (dai 160 ai-145 milioni di anni fa) detto śālagrāma-śila che rappresenta Viṣṇu e che si raccoglie nel letto del fiume Kali-Gaṇḍakī che scorre in Nepal dal Dāmodara-kuṇḍa (Lo Matang, Nepal) ai confini con il Tibet attraverso Pokhara fino a Patna (Bihar). Il multicolore ciottolo ovoidale detto bāṇa-liṅga che rappresenta Śiva che si raccoglie nel fiume Nārmadā che scorre in Madhya Pradesh. Il ciotolo rosso di diaspro detto soṇa-bhadra che rappresenta Gaṇeśa che si raccoglie nel fiume Sona che scorre in Bihar. Il ciotolo di quarzo trasparente detto sūrya-kānta che rappresenta Sūrya che si raccoglie nel fiume Vallam che scorre in Tamil Nadu e il ciotolo dorato di calcopirite detto svarṇa-mākṣīka che rappresenta Devī che si raggoglie nel fiume Suvarṇamukhī che scorre in Andhra Pradesh. Di queste cinque forme naturali e automanifestate solo Viṣṇu attrsverso la

śālagrama-śila e Śiva attraverso il bāṇa-liṅga di norma ricevono un culto individuale e separato al di fuori di quello di gruppo nel paṅcāyatana. Poiché si tratta di immagini sacre auto manifestate non è necessario sottoporle al rito di installazione (prāṇa-pratiśṭhā) prima di adorarle.

Il culto della śālagrāma-śila già menzionato da Śaṅkara nel commentario al verso 1.6.1 della Taittiriya-upaniṣad e nel commentario ai versi 1.2.7, 1.2.14 e 1.3.14 del Brahmasūtra-bhāṣya è molto praticato dagli ortodossi brāhmaṇa smārta e dai brāhmaṇa vaiṣṇava. In vari purāṇa si trovano i miti sull'origine delle śālagrāma-śilā, il loro culto e le caratteristiche per le quali sono riconosciute tra cui il Padma-purāṇa Māgha-māhātmya Śālagrāma-parīkṣā, il Brahmavaivarta-purāṇa Prakṛti-khaṇḍa Gandhakī-māhātmya-pariśiṣṭa, lo Skanda-purāṇa Himavat-khaṇḍa, il Gautamīya-tantra Śālagrāma-māhātmya, il Vidyāṇava-tantra Uttara-bhāga e in molti manuali di culto come un capitolo della sezione Vaiṣṇava-nidhi dello Śrītattva-nidhi del Mahārāja Kṛṣṇarāja Wodeyar III (1794-1868) di Mysuru (Karnataka), lo Śālagrāmārcana-candrikā, il Pūjāpaṅkaja-bhāskara e molti altri.

I vari autori dei manuali di culto hindū si sono sbizzariti senza concordare ad attribuire alle śālagrāma-śilā l'identita di una delle tante forme di Viṣṇu in base alla loro forma, colore, numero di ammoniti (cakra) o presenza di striature o altri segni che riconducono ad altre armi o oggetti che Viṣṇu regge con le mani per quante se ne possono trovare in natura.

Pare che alcune immagini sacre di divinità che si trovano in importanti templi hindū siano state ricavate da śālagrāma-śilā. Questo è il caso della statua di Viṣṇu che si trova nel tempio di Badrinath (Himachal Pradesh), della statua di Kṛṣṇa-Rādhārāmaṇa a Vrindavana (Uttar Pradesh) e anche dello śiva-liṅga che si trova nel tempio di Śiva-Paśupatināth a Kathmandu (Nepal). In alcuni templi dell'India del Sud come quello di Viṣṇu-Padmanabha disteso sul serpente Ananta che si trova a Thiruvanatapuram (Kerala) si dice che l'altare e la stessa immagine sacra di Viṣṇu sia costituita da 12.000 śālagrāma-śilā tenute insieme da una colla di sterco di mucca, burro chiarificato, miele e cenere del sacrificio vedico del fuoco.

In Nepal e Tibet la śālagrāma-śilā è anche oggetto di culto degli animisti bon e dei buddhisti vajrayāna per i quali la spirale delle ammoniti fossili è un simbolo della ruota del dharma buddhista dagli otto raggi o dello stesso Buddha Cakravartin attorno al quale tutto ruota poiché rappresenta il moto in senso orario dei pianeti intorno al sole e la rotazione della Via Lattea attorno al suo asse riportato nell'iconografia del Buddha nel ricciolo di capelli (dakṣiṇa-āvarta-mūrdhaja) sulla fronte anche detto ūrṇā che copre lo ājṅā-cakra tra le sopraciglia delle sue immagini sacre.

Alcuni bāṇa-liṅga attraversati da strisce di due colori uno chiaro e uno scuro sono molto ricercati perché sono ritenuti rappresentare Ardhanārīśvara ossia la forma combinata di Śakti e Śiva. Fino

al 2007 gli autentici bāṇa-liṅga provenivano dal Dhavri Kuṇḍa un laghetto formato dalla cascata di Dharaji sul fiume Narmadā a Mundi (Madhya Pradesh), oggi non più perché la diga di Omkareswar 15 km più a valle ha creato un bacino artificiale che ha sommerso il kuṇḍa rendendolo irraggiungibile. Gli attuali bāṇa-liṅga sono ciotoli della Narmadā raccolti nei pressi della città di Omkareswara (Khandva, Madhya Pradesh) e lavorati manualmente per dare loro la classica forma ovoidale dei liṅga.

Oltre alle śālagrāma-śila, la forma particolare di Kṛṣṇa re di Dvaraka è adorata dai vaiṣṇava nelle bianche dvārakā-śila, frammenti di corallo bianco della varietà ctenella chagius che si trovano sulla spiaggie dell'oceano indiano e quindi anche a Dvaraka (Gujarat). Mentre la forma particolare di Kṛṣṇa detta Giridhāri che secondo il mito narrato nel Bhāgavata-purāṇa decimo skandha sollevò la collina Govardhana che si trova a Vraja (Uttar Pradesh), è adorata dai vaiṣṇava nella collina stessa e nei ciotoli di arenaria rossa detti govardhana-śila o giridhāri-śila.

Alcuni oggetti come la rara e pregiata conchiglia sinistra vāmavarti-śaṅkha (turbinella pyrum) usata nella tradizione śrī-vidyā del culto di Lalitā-Tripurasundarī e nelle tradizioni vaiṣṇava per il bagno lustrale (abhiṣeka) dell'immagine sacra di Viṣṇu, la piccola conchiglia kapardikā (cypraea monetaria) usata in India fino al secolo scorso come moneta di scambio e i grandi coco-de-mer (lodoicea malvidica) che si trovano sulle spiagge dell'oceano indiano, sono considerati simulacri di Śrī o Lakṣmī Devī ma non sono utilizzati come sue immagini sacre adatte all'adorazione.

Il culto templare delle immagini sacre delle divinità offerto dai sacerdoti (arcaka, hindī pujārī) professionisti ingaggiati dal re o da ricchi mercanti è detto per altri (para-artha) ossia eseguito per conto e nell'interesse del re, dei mercanti e dei devoti che si recano al tempio per assistervi. In tal caso si tratta di un culto ricco e complesso ma è caratterizzato dal timore reverenziale e dalla soggezione alla divinità a causa della sua grandezza e potenza (aiśvarya). Il culto privato offerto dal capofamiglia a casa propria alla propria divinità d'elezione (iṣṭa-devī o devatā) è detto per sé stessi (sva-artha) dipende dal tempo e dai mezzi che l'adoratore ha a disposizione. In genere si tratta di un culto più interiore (antara) che esteriore (bāhya) come il pubblico ed è caratterizzato dalla confidenza (viśrambha) e spontaneità (sahajāta).

Tradizionalmente il culto delle immagini sacre nei templi pubblici è affidato a sacerdoti-brāhmaṇa coniugati per assicurarne la continuità attraverso la discendenza famigliare. E' affidato ai brahmacārin e men che meno ai saṃnyāsin. Ai brahmacārin il culto delle immagini sacre non consigliato né proibito, spesso se ne occupano nei templi annessi ai loro monasteri. I saṃnyāsin non dovrebbero dedicarsi alla meditazione, allo studio, ecc., non al culto esteriore delle immagini sacre.

A differenza degli appartenenti delle altre religioni organizzate, l'hindū non è obbligato a visitare

il tempio, potrebbe anche non entrare mai in un tempio per tutta la vita, dedicarsi soltanto al culto dell'immagine sacra della divinità a casa propria o anche dedicarsi ad altri tipi di sādhana che non prevedono l'adorazione di alcuna divinità. Oltre a ciò, nei templi hindū non si celebrano i sacramenti (saṃskāra) che segnano i riti di passaggio della vita, tutti i sacramenti sono domestici e celebrati in casa eccetto il funerale che si celebra nel crematorio.

Gli hindū generalmente vanno al tempio solo in particolari giorni auspiciosi del mese o dell'anno o in occasione dei festival religiosi. I più pii possono passare al tempio ogni mattino prima di recarsi al lavoro per salutare la divinità, ma generalmente sono le donne e gli anziani che più spesso si recano al tempio per vedere e farsi vedere (darśana) dalla divinità, per assistere all'adorazione pubblica, per ascoltare le predicazioni (pravācana) dei pii e dotti paṇḍita, per offrire le loro preghiere, unirsi ai canti devozionali (bhajana e kīrtana) e altre attività devozionali. Lo scambio di sguardi tra la divinità e il devoto è una benedizione per il devoto e una sorta di più o meno consapevole possessione benigna.

Nelle tradizioni vaiṣṇava e śākta il numero degli articoli (upacāra) che si possono offrire all'immagine sacra della divinità nel corso della giornata variano da cinque, dieci a sedici ma può arrivare a 64 (mahā-pūjā) in occasione dei festival (utsava). La procedura del pūjā e gli elenchi degli articoli possono leggermente differire in base alle tradizioni, ai manuali di riferimento, alle località, alle occasioni e alle divinità adorate. Eccetto che dai sostenitori del pūrvamīmāmsā-darśana e dai membri delle tradizioni di Kabīr e di qualche altro sant, dei sikh e dell' Ārya-samāja fondata da Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) per i quali l'immagine della divinità non è che un idolo o una bambola (puttalī), il culto delle immagini sacre è contemplato in tutte le tradizioni hindū, jaina e buddhiste è considerato una forma di meditazione e di unione (yoga) con il divino o un rito comunque pio e purificante. Anche gli appartenenti alle tradizioni advaita-vedānta si dedicano al culto delle immagini sacre benché la realizzazione del saguṇa-brahman nella forma di Viṣṇu, Śiva o Devī attraverso la bhakti a queste divinità sia considerata precedente o inferiore e strumentale alla realizzazione dell'impersonale nirguṇa-brahman.

Ci sono molti manuali generici di culto tantrico a cominciare dallo Sāradā-tilakā di Lakṣmaṇa Deśika (XII sec.) ma ogni tradizione smārta, vaiṣṇava, śaiva e śākta ha prodotto i propri. Le liste dettagliate dei cinque, dieci o sedici upacāra del culto śākta si trovano in ogni manuale di culto e in vari tantra tra i quali il Mahānirvāṇa-tantra 13.203-206. La più antica lista di 64 upacāra da offrire a Lalitā-Tripurasundarī si trova nel manuale Śrīvidyā-ratnākara della tradizione śrīvidyā. Una seconda lista dei 64 upacāra si trova nel manuale di culto śākta Tantrasāra del bengali Kṛṣṇānanda Āgamavagiśa (XVI sec.) Nel Lalitāsahasranāma-stotra 235 Lalitā-Tripurasundarī è definita degna di essere adorata con 64 articoli (catuṣ-ṣaṣṭy-upacāra-ārāḍhyā). Nei manuali di

culto vaiṣṇava Krama-dīpikā di Keśava Kaśmirin (XV sec.) e nell'Haribhakti-vilāsa cap. 6 di Sanātana Gosvāmin (XVI sec.) si trovano altre liste dei 64 upacāra. Per quanto riguarda il culto di Śiva negli śaiva-āgama è ingiunto che allo śiva-liṅga sia offerto un culto semplice con pochi articoli anche soltanto di acqua, latte e foglie di bilva (aegle marmelos) oltre all'oppio (niphena), alla cannabis (gāṅjā) e allo stramonio (hindī dhatūrā, datura metel). Quest'ultimo però non può essere accettati dai suoi devoti come suo sacro resto (prasāda).
Secondo la tradizione, i cinque articoli fondamentali del pūjā: incenso (dhūpa), lampada (dīpa), fiori (puṣpa), cibo (naivedhya) e la pasta di sandalo (gandha) o il profumo rappresentano i cinque elementi grossolani (paṅcamahā-bhūta), i cinque sensi di percezione (jṅāna-paṅca-indriya) e le loro funzioni (tanmātra). Così l'incenso rappresenta l'etere (ākāśa), le orecchie (karṇa) e l'udito (śravaṇa), la lampada rappresenta il fuoco (vahni), gli occhi (cakṣus) e la vista (darśana), i fiori rappresentano l'aria (vāyu), la pelle (tvac) e la senzazione tattile (sparśana), il cibo rappresenta l'acqua (jala), la lingua (jihvā) e il gusto (rasana) e infine la pasta di sandalo rappresenta la terra (bhūmi), il naso (nāsā) e l'odorato (ghrāṇa). In tal modo si può intendere l'offerta degli articoli alla divinità come l'atto simbolico di integrazione degli elementi che compongono il corpo dell'adoratore e dei suoi sensi con la divinità. Secondo una alternativa interpretazione il seggio (āsana) rappresenta il loto del cuore, l'acqua purificata (arghya) rappresenta la mente, la pasta di sandalo (gandha) rappresenta il senso dell'olfatto, la lampada (dīpa) rappresenta il fuoco, la campanella (ghaṇṭā) rappresenta il suono, ecc.
Nel culto privato e pubblico delle immagini sacre temporanee delle divinità costituite di sabbia, di paglia e argilla o altri elementi deperibili, dello yantra o del vaso colmo d'acqua (pūrṇa-kumbha) la divinità viene invitata (āvāhana), accolta come un ospite d'onore, adorata con l'offerta degli articoli e al termine dell'adorazione viene congedata (visarjana). Nei manuali di culto smārta paṅcāyatana è ingiunto che l'adoratore brāhmaṇa dopo le varie purificazioni (śuddhi) rituali e aver disposto gli articoli del culto al suolo tra se e l'immagine sacra della divinità da adorare deve esibire con le mani una sequenza di cinque gesti simbolici (mudrā). Con l'āvāhanī-mudrā egli accoglie la divinità, con lo sthāpanī-mudrā la invita a sedere sul seggio (āsana) o a prendere posto sull'altare, con lo saṃnidhāpanī-mudrā le chiede di fermarsi per il tempo necessario al culto e di rivelarsi, con il sannirodhanī-mudrā la trattiene e con lo sammukhīkaraṇī-mudrā la rende ben disposta e propizia.
Diversamente nel culto delle immagini sacre delle divinità personali permanenti o templari costituite di metallo o pietra dalla loro installazione vengono trattate come un membro della famiglia nel caso del tempio di un re o una regina che dimorano nella loro reggia. Alle immagini sacre permanenti i devoti adoratori a casa propria e i visitatori nei templi chiedono favori più o

meno spirituali più spesso nei templi i visitatori chiedono favori come i sudditi li chiedono ai loro monarchi.
La divinità installata del tempio è ufficialmente la proprietaria del tempio, un tempo riceveva regali e donazioni dai re, dai ricchi mercanti e dai visitatori, ancor oggi il sistema legislativo indiano riconosce alla divinità installata nel tempio lo status di persona giuridica. A causa di numerosi casi di cattiva gestione e ruberie oggi i templi più ricchi e importanti i templi più ricchi e importanti sono amministrati per conto della divinità da un consiglio sottoposto al controllo statale. La maggior parte dei templi continuano ad essere amministrati dalle famiglie di brāhmaṇa che di generazione in generazione si trasmettono il privilegio della funzione di sacerdoti o che impegnano altri sacerdoti.
Nella Bṛhādāraṇyaka-upaniṣad 2.3.1 è detto che ci sono due aspetti del brahman, il primo è immateriale o senza forma (amūrta) e senza qualità (nirguṇa) mentre il secondo è dotato di forma (mūrta) e di qualità (saguṇa). Al primo è riservato il tipo superiore di adorazione basato sul jṅāna-yoga detto auto-adorazione (ahaṃgrāha-upāsanā) o adorazione del nirgūna-brahman caratterizzata dal senso di identità tra l'adoratore (upāsaka) ossia l'anima individuale (jīva-ātman) e l'oggetto di adorazione (upāsya) ossia il Brahman (Parama-ātman). Al secondo è riservato il tipo inferiore di adorazione basato sul bhakti-yoga detto adorazione del simbolo o della parte (pratīka-upāsanā) o adorazione del saguṇa-brahman caratterizzata dal senso di distinzione tra l'adoratore (upāsaka) e l'immagine sacra della divinità adorata (upāsya). Anche l'adorazione delle rappresentazioni aniconiche delle divinità come lo yantra, la śālagrāma-śila, gli śiva-liṅga, il vaso colmo d'acqua (pūrṇa-kumbha), le impronte dei piedi (caraṇa-cinha), ecc., e l'adorazione del Brahman nei fenomeni naturali come il Sole, il cielo, il fuoco, ecc., se caratterizzata dal senso di separazione adoratore-oggetto adorato, è considerata pratīka-upāsanā.
Anche Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 9.15 allude all'adorazione di tipo inferiore caratterizzata dal senso di separazione (pṛthaktva) e a quella di tipo superiore caratterizzata dal senso di unità (ekatva). Tra i tipi di adorazione superiore vi è quella adottata dai saṃnyāsin dāsanamin della tradizione advaita-vedānta che consiste nella meditazione-recitazione del praṇava-mantra oṃ e dei quattro mahā-vākhya dei: tat tvam asi "Tu sei quello" dalla Chāndogya-upaniṣad 6.8.7, prajṅānam brahma "La coscienza è brahmam" dall'Aitareya-upaniṣad 3.3, ayam ātmā brahmā "Questo ātman è il brahman" dalla Māṇḍūkya-upaniṣad 1.2 e ahaṃ brahmāsmi "Io sono brahman" dalla Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 1.4.10.
Tra i tipi di adorazione superiore vi è inoltre la recitazione del famoso haṃsa-mantra anche detto ajapā-mantra o parāprāsāda-mantra delle tradizioni tantriche degli haṭha-yogin e dei nāth. Con l'inalazione (praśvāsa) si recita ahaṃ "io sono" e con l'espirazione (śvāsa) si recita saḥ "quello"

dove il termine aham indica l'anima indiduale (jīva-ātman) e saḥ indica l'anima suprema (Parama-ātman o Brahman) che i bhakta identificano con Viṣṇu o Śiva. Lo stesso haṃsa-mantra nel Vijṅāna-bhairava 154-155 è detto essere inconsapevolmente recitato da tutti gli esseri umani 21600 volte al giorno.
L'haṃsa-mantra è anche menzionato nella Iśa-upaniṣad 18, nella Haṃsa-upaniṣad, nell'Amṛtabindu-upaniṣad 22 e 44, nella Dhyānabindu-upaniṣad 61-65, nella Yogaśikha-upaniṣad 1.130-133, nella Brahmavidyā-upaniṣad 78-79 e in altre yoga-upaniṣad. Nei tantra è celebrato nel Kulārṇava-tantra cap. 3-4, nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra cap. 13, nel Prapaṅcasāra-tantra cap. 4, nel Mahānirvāṇa-tantra 14.152, nella Gheraṇḍa-saṃhitā 5.79-84, nel Gorakṣa-śātaka 42-45, nell'inno Śaktimahimna-stotra 32, nello Śāradā-tilaka 14.80-88 e in molti altri testi.
Nel Viśvasara-tantra 2.80-82 è detto: "Il mondo intero con tutti gli esseri viventi mobili e immobili è essenzialmente costituito di bindu e nāda. Tutti ritengono che il bindu è maschile e che il nāda è femminile. É detto che la causa dei mondi (generati) dal suo grembo di loto è il nāda, senza il rapporto sessuale nulla può essere realizzato. Circa il mantra maschile e femminile haṃsa, è detto che (la sillaba) haṃ è il puruṣa e che la sillaba sa è prakṛti"[197].
Nelle tradizioni tantriche moniste śaiva e śākta l'haṃsa-mantra assumere le varianti śivo'ham: "io sono Śiva" e sā-ahaṃ: "lei (Śakti) sono io" che indica rispettivamente l'identificazione con Śiva o Śakti. Nel Lalitāsahasranamā-stotra 363, Devī è definita ciò che è indicato dal termine tat (tat-pada-lakṣya-arthā) il Brahman nel sopracitato mahāvākhya tat tvam asi e nel 425-426 Devī è di nuovo definita tat e tvam. Nella tradizione śaiva trika del Kashmir la vocale *a* rappresenta Śiva e la consonante aspirata *h(a)* rappresenta Śakti, le due lettere rappresentano l'intero alfabeto sanskrito dalla vocale *a* alla consonante *ha,* oppure rappresentano la forma combinata di Śiva e Śakti (Ardhanārī-īśvara). Altrimenti la vocale *a* acquisisce il significato di manifestazione dell'universo (vikāsa) e la consonante *ha* acquisisce il significato della dissoluzione o riassorbimento (saṅkoca) dell'universo nel grande e indifferenziato principio mahā-tattva o brahman. Quando il suono *a-ha* è seguito dalla consonante *m* nasalizzata diventa ahaṃ 'io' o senso di identità ma se è ripetutamente recitato come un mantra, nel flusso della recitazione diventa indistinguibile dal termine mahan che indica il tutto, il grande brahman.
L'immagine sacra della divinità costituita di pietra, metallo, sabbia, dipinta ecc., è considerata la manifestazione fisica e grossolana (sthūla) della divinità, il nome della divinità e i suoi mantra di culto e di meditazione (bīja-mantra, mula-mantra, gāyatrī-mantra e dhyāna-mantra) sono le sue manifestazioni più sottili (sūkṣma), ma è detto che il diagramma geometrico (yantra) con i mantra

197 Viśvasara-tantra 2.80-82: bindu-nāda-ātmakaṃ sarvaṃ cara-ācaram idaṃ jagat, binduḥ pumān bhaven-nādaḥ strī-rupaḥ sarva-sammataḥ. jagatāṃ kāraṇaṃ nādaḥ kathitaḥ padma-yoninā, binā maithuna-dharmeṇa na siddhiḥ syāt kathaṅcana. haṃsau tatra samudbhūtau puṃ-striyau tantra-sammatau, haṃ mantre puruṣaḥ proktaḥ sa-kāraḥ prakṛtiḥ smṛtā.

inscritti e installato è la sua forma suprema (parā) e più efficace (siddhi-kāraka). L'immagine sacra della divinità può essere adorata in modo esteriore (bāhya-pūjā o bahir-yāga) con l'offerta rituale degli articoli (upacāra) o in modo superiore e interiore (antara-pūjā o antar-yāga), con l'offerta degli articoli in meditazione. Paradossalmente è stato rilevato che quanto più l'oggetto di culto che rappresenta la divinità ne è una astrazione (un suono, un disegno geometrico) o è diverso dalla forma della divinità con cui è identificato (una pietra informe) tanto più sarà ritenuto sacro e potente.

Nel Ṛg-vidhāna 3.29.3 è detto: "Per coloro che si dedicano ai riti la divinità è nel fuoco, per le persone riflessive è nel cielo, per i meno intelligenti è nell'immagine sacra e per gli yogin è Hari (Viṣṇu) presente nel cuore"[198]. Nella Maitri-upaniṣad 4.6 è detto: "... il Brahman è tutto questo. Queste (divinità) sono le sue forme principali sulle quali si deve meditare, adorare e rifiutare (la loro individualità). Così si unisce ad esse (alle divinità) e con esse si ascende nei mondi superiori e alla completa dissoluzione (dell'universo) si diventa uno con il sé, con il sé"[199] e nella Jābāladarśana-upaniṣad 4.59: "Gli yogin vedono Śiva in loro stessi non nell'immagine sacra della divinità, l'immagine sacra serve a dimostrare l'ignoranza (degli adoratori)"[200]. Nel Kūrma-purāṇa 2.11.98 è detto: "La manifestazione (della divinità) è nel fuoco per coloro che si dedicano ai riti (vedici), nell'acqua, nel cielo e nel Sole per i saggi, nel legno e negli altri (materiali che costituiscono le immagini sacre) per gli sciocchi, ma per gli yogin è nel cuore"[201].

Nel Vijṅāna-bhairava 11-13 dopo aver elencato varie forme astratte di Śiva-Bhairava come le nove identità (nava-ātman), l'intero alfabeto (śabda-rāśi), la divinità dalle tre teste (tri-śirā), le tre śakti (parā-parāparā e aparā), il suono (nāda), il seme (bindu), la risonanza ostruita (ardha-candra nirodhikā del prāṇava-mantra oṃ), l'ascensione della kuṇḍalinī-śakti attraverso i cakra (cakra-krama-sambhinna) e la śakti stessa, sostenendo l'assoluta identità (advaita) tra Śiva e il suo bhakta realizzato è detto: "(Tutte) queste (forme di Bhairava) sono come le storie che terrorizzano i bambini o i dolci dati loro dalla madre (per blandirli). Sono enunciate per l'avanzamento dei non illuminati"[202].

Nello Yoga-vāsiṣṭha Nirvāṇa-prakaraṇa 1.30.4-8 Śiva istruisce il ṛṣi Vāsiṣṭha sulla distinzione tra l'adorazione esterna offerta all'immagine sacra della divinità considerata un semplice idolo e

198 Ṛg-vidhāna 3.29.3: agnau kriyāvatām devo divi-devo manīṣiṇām, pratimasv-alpa-buddhīmān yoginām hṛdaye hariḥ.

199 Maitri-upaniṣad 4.6: brahma khalv-idaṃ vāva sarvam. yā vāsyā agryās-tanavas tā abhidhyāyed-arcien-nihnuyāc-ca-atas-tābhiḥ sahaiva-upari-upari lokeṣu carati-atha kṛtsna-kṣaya ekatvam-iti puruṣasya puruṣasya.

200 Jābāladarśana-upaniṣad 4.59: śivam ātmanī paśyanti pratimāsu na yoginaḥ, ajṅānaṃ bhāvana-arthāya pratimāḥ parikalpitāḥ.

201 Kūrma-purāṇa 2.11.98: agnau kriyāvatām apsu vyomni sūrye manīṣiṇām, kāṣṭha-ādiṣv-eva mūrkhāṇāṃ hṛdi liṅgan tu yogīnāṃ.

202 Vijṅāna-bhairava 13: aprabuddha-matīnāṃ hi etā bāla-vibhīṣikāḥ, mātṛ-modakavat-sarvaṃ pravṛtty-arthaṃ udāhṛtam.

l'adorazione interiore del puro ātman: "Tu sei intelligente, sei il migliore dei saggi perciò ti dico che l'adorazione (delle immagini sacre) degli dei con fiori e incenso non è adatto a te. Gli ignoranti di comprensione infantile si dedicano al culto delle divinità celesti. Privi di quiete e di comprensione (gli sciocchi) adorano con fiori e altro false forme che hanno immaginato e creato. Sono soddisfatti dell'adorazione con qualche fiore e incenso di false (immagini divine) create dalla loro immaginazione. Questi sciocchi adorano le divinità create dalla loro immaginazione per i loro interessi, ma che frutto potranno ottenere da ciò che è falso?"[203].

Nello śākta Mālinīvijayottara-tantra 18.2-3 Śiva dice a Devī: "(l'adepto) ... non deve adorare il liṅga costituito di argilla, pietra, metallo o gemma preziosa. Deve adorare il liṅga spirituale dove si annulla ciò che è mobile e immobile poiché il liṅga esterno è infuso dalla natura di questo liṅga (spirituale)"[204]. Perciò nel Mahānirvāṇa-tantra 14.122 Śiva dice: "La realizzazione del Brahman è (l'adorazione) suprema, la meditazione è (l'adorazione) mediana, l'offerta di preghiere e la recitazione dei mantra è (l'adorazione) inferiore (mentre) l'adorazione esterna (dell'immagine sacra) è la più bassa"[205]. Abhinavagupta nel Tantrāloka 15.43 sostiene per i neofiti la necessità della pratica del culto interiore ed esteriore: "... senza (il culto) interno non c'è (il culto) esterno, senza l'esterno non c'è l'interno"[206].

Diversa è la prospettiva dei vaiṣṇava delle tradizioni ortodosse. Nella Viṣṇu-saṃhitā 29.55-57 è detto: "Su un oggetto astratto non si riesce meditare neanche per breve tempo che dire a lungo? Come si può meditare su una divinità senza forma? Dove può fissarsi la mente in mancanza di qualsiasi forma? (Meditando) sull'astratto la mente si stanca, si addormenta o vaga in cerchio. Perciò il saggio adora (l'immagine sacra della divinità) che ha forma ricordando che (quella forma) è mediata"[207]. Con mediata intende che è pur sempre un simbolo, una rappresentazione materiale di una divinità che ha forma. Perciò in molte tradizioni medioevali vaiṣṇava tantriche la meditazione su Viṣṇu, sui suoi nomi, divertimenti (līlā), qualità, ecc. sarà considerata superiore all'adorazione dell'immagine 'materiale'.

Secondo alcuni studiosi, fu l'occupazione islamica dell'India del Nord a dare luogo alla nascita

203 Yoga-vāsiṣṭha Nirvāṇā-prakaraṇa 1.30.4.8: prabuddhas-tvaṃ muni-śreṣṭha tena-idaṃ tava kathyate, na-ati-deva-arcane yogyaḥ puṣpa-dhūpa-cayo mahān. avyut-panna dhiyo ye hi bāla-pelava-cetasaḥ, kṛtrima-arcāmayaṃ teṣāṃ deva-arcanam udāhṛtam. śama-bodha-ādy-abhāve hi puṣpa-ādyar-vā-arcayanti hi, mithya-eva kalpitair evam ākāre kalpita-ātmake. sva-saṃkalpa-kṛtaiḥ kṛtvā kramair arcanam āhatāḥ, cālāḥ saṃtoṣam āyanti puṣpa-dhūpa-lava-arcanaiḥ. sva-saṃkalpa-kṛtair-arthaiḥ kṛtvā deva-arcanaṃ mudhāḥ, yataḥ kutaścin mithya-ātma phala-mātraṃ nayanti te.

204 Mālinīvijayottara-tantra 18.2-3: ... mṛc-chaila-dhātu-ratna-ādibhavaṃ liṅgaṃ na pūjayet. yajed ādhyātmikaṃ liṅgaṃ yatra līnaṃ cara-acaram, bahir-liṅgasya liṅgatvam anena adhiṣṭhitaṃ yataḥ.

205 Mahānirvāṇa-tantra 14.122: uttamo brahma-sadbhāvo dhyāna-bhāvas-tu madhyamaḥ, stutir-japo'dhamo bhāvo bahiḥ pūjā'dhamā-adhamā.

206 Tantrāloka 15.43: ... na-adhyātmena vinā bāhyaṃ na-adhyātmaṃ bāhya-varjitam.

207 Viṣṇu-saṃhitā 29.55-57: sūkṣma-arthaṃ na prapadyante cirāc-ca kim-uta-acirāt, na ca rūpaṃ vinā devo-dhyātuṃ kena-api śakyate. sarva-rūpa-nivṛttā hi buddhiḥ kutrā-asya tiṣṭhati, nivṛttā glāyate buddhir-nidrayā vā parīyate. tasmād-vidvān upāsita buddhyā sākāram eva tam, asti tasya parokṣaṃ tad-iti kiṅcid-anusmaret.

delle tradizioni di Kabīr (XIV sec.), Guru Nanak (1469-1538), Ghasidās (1756-1850) e altre tradizioni sant nirguṇi avverse al culto delle immagini sacre delle divinità. Anche la tradizione jaina svetāmbara degli sthānakavāsin fondata da Loṅka (XV sec.) rigetta il culto delle immagini sacre dei tīrthaṅkara preferendo il loro culto in meditazione e il culto dei monaci jaina viventi.

Lo yantra, letteralmente macchina, apparato, congegno o strumento, è la rappresentazione geometrica della divinità che può essere in tale forma astratta adorata e meditata. Nel Kulārṇava-tantra 6.85 è detto: "O Devī, gli yantra sono costituiti di mantra e poiché la divinità ha la forma del mantra, (quando è) adorata nello yantra è immediatamente soddisfatta"[208]. Nel linguaggio simbolico degli yantra i cinque elementi materiali (pańca-mahā-bhūta) sono rappresentati da altrettanti elementi geometrici: la terra dal quadrato perché quattro sono le direzioni, l'acqua dallo spicchio della Luna crescente, l'aria dal cerchio che rappresenta il tutto, il fuoco o energia dal triangolo con l'apice verso il basso (o l'alto) e l'etere dal punto (bindu) centrale.
Nella tarda Yogatattva-upaniṣad 83-101 gli stessi cinque elementi e le relative figure geometriche sono associate a cinque mantra sillabici (bīja-mantra), a cinque colori (varṇa), ai primi cinque cakra partendo dal basso e a cinque siddhi. Già il filosofo, politico e medico greco Empedocle (V sec. a.C.) nel 'Sulla Natura' aveva associato i quattro elementi materiali a quattro divinità: il fuoco con Zeus (Giove), l'aria con Hera (Giunone), la terra con Ade (Plutone) e l'acqua con Nesti (Persefone). Poco dopo Platone (IV sec. a.C.) nel Timeo concepisce l'elemento terra come un cubo a sei facce, l'elemento acqua come un icosaedro a venti facce, l'elemento fuoco come una piramide a base triangolare a quattro facce e l'elemento aria come un ottaedro a otto facce.
In genere gli yantra usati per il culto occasionale e temporaneo (naimittika) delle divinità o per la soddisfazione di desideri benigni come la pacificazione (śāntika) e la prosperità (pauṣṭika) o maligni (ṣaṭ-karman), sono di piccole dimensioni. Gli yantra delle divinità benigne sono disegnati su foglie di bilva (aegle marmelos), sulla sottile corteccia dell'albero bhūrja (una varietà di betulla himalayana) o su tessuti di cotone puri. Gli yantra delle divinità maligne o da usare nei riti maligni come quello descritto nello Śārada-tilaka 7.58-59 per causare la morte di un nemico sono disegnati su supporti impuri come la pezza di un sudario raccolto in un crematorio. Per disegnare gli yantra benigni e maligni si possono utilizzare vari tipi di pennini costituiti da rametto di bilva o di tulasī, da un frammento di ossa animali o umane, dalla penna di un corvo, ecc. In genere per i Viṣṇu-yantra si usa la pasta di sandalo o dell'argilla chiara (gopī-candana) diluita in acqua, per gli Śiva-yantra si usa la cenere (bhasman) del sacrificio o del crematorio e per i Devī-yantra si usa la pasta di sandalo rosso o il pigmento vermiglione (sindūra o kuṅkuma). Per la soddisfazione di desideri benigni o maligni si può disegnare gli yantra anche con la polvere del calcolo biliare bovino (go-rocanā), la polvere della curcuma, il sangue, gli estratti di vari tipi di bacche e le linfe vegetali.

208 Kulārṇava-tantra 6.85: yantraṃ mantra-mayaṃ proktaṃ devatā mantra-rūpiṇī, yantre sā pūjitā devī sahasā-eva prasīdati.

Gli yantra adatti al culto permanente (nitya) sono incisi in lamine d'oro, d'argento o rame, quelli di grandi dimensioni sono scolpiti su pietra. Gli yantra in rilievo e tridimensionali ossia piramidali detti meru-yantra, possono essere foggiati in metalli preziosi o se di piccole dimensioni essere costituiti da una gemma o di cristallo. Alcuni tipi di yantra detti rakṣa-yantra racchiusi in piccoli cilindri di metallo detti armatura (kavaca) e assicurati con un laccio al collo o al braccio destro servono specificatamente a proteggere dai pericoli il devoto che li porta. Racchiudono lo yantra della divinità personale del devoto che lo porta che è stato ritualmente installato e adorato una sola volta e poi chiuso nel kavaca perciò è destinato a ricevere altre forme di culto. Uno di questo tipo di yantra è descritto nel Tantrarāja-tantra 8.31-32. Ci sono inoltre gli yantra numerali (aṇka-yantra) e i sillabici (mātṛkā-yantra) ambedue divisi in griglie nei cui riquadri sono disposti serie di numeri o di sillabe dell'alfabeto sanskrito. Raramente questi yantra rappresentano una divinità, piuttosto, in virtù della sequenza e della posizione dei numeri e delle sillabe nei riquadri formati dalle griglie, è loro attribuito qualche potere magico che attrae la fortuna o allontana il male.
Gli yantra delle divinità devono riportare scritto al centro il bīja-mantra della divinità che rappresentano e attorno nei riquadri della griglia geometrica devono riportare anche i bīja-mantra degli attendenti maschili o femminili a cominciare dagli esterni guardiani delle direzioni e delle porte (dvāra-pāla, parivāra o avaraṇa-devatā o dvāra-pālikā, paricārikā e avaraṇā-devatā). Come tutti gli altri tipi di immagini sacre delle divinità, gli yantra che non sono stati correttamente installati con il rito dell'infusione della vita (prāṇa-pratiṣṭhā) o che sono privi di bīja-mantra, non sono ritenuti oggetti adatti al culto.
I vari tipi di yantra e i loro metodi di culto sono riportati in molti tantra e manuali di culto (paddhati). Tra di essi il Kulārṇava-tantra cap. 6 e 17, il Kaulajñānanirṇaya-tantra cap. 10, il Tantrarāja-tantra cap. 2 e 8, il Prapañcasāra-tantra cap. 21 e 34, il Gandharva-tantra cap. 7, la vaiṣṇava Ahirbudhnya-saṃhitā cap. 23-26, lo Śāradā-tilaka cap. 7 e 24, il Mantra-mahodadhi cap. 20, il Mantra-mahārṇava Uttara-khaṇḍa cap.11 e lo Yantra-cintāmaṇi di Dāmodara (XVI sec.) In particolare nello Śāradā-tilaka 24.1-86 sono descritti 36 yantra da usare nei riti ṣaṭ-karman per la soddisfazione di quei tipi di obiettivi. Per i gauḍīya-vaiṣṇava i maṇḍala e gli yantra delle varie forme di Viṣṇu, Kṛṣṇa, ecc., sono trattati nell'Haribhakti-vilāsa cap. 14, 17 e 21 di Gopāla Bhaṭṭa Gosvāmin (XVI sec.) Il canone vajrayāna verte per lo più sul culto dei maṇḍala, pochi testi descrivono gli yantra, tra questi il tantra di classe anuttara Kṛṣṇayamāri-tantra. Nei cap. 4-6 del suddetto tantra sono descritti gli yantra e i riti che servono a realizzare i nove obiettivi: la pacificazione (śāntika), la prosperità (pauṣṭika), l'attrazione (ākarṣaṇa) delle donne, la sottomissione (vaśya-vaśīkaraṇa), l'immobilizzazione (stambhana), l'ammutolimento (vāk-stambhana), l'espulsione (uccāṭana) e la morte (māraṇa) dei nemici e il causare inimicizia

(vidveṣaṇa) nel campo nemico.
Nel Kālikā-purāṇa cap. 52-70 Śiva descrive passo dopo passo ai discepoli Vetāla e Bhairava il processo del culto occasionale degli yantra di Pārvatī, Mahāmāyā, Kālī, Śāradā, Kāmākhyā e altre Devī con i rispettivi mantra. In sintesi quella che segue è la procedura del culto ṣākta di un devī-yantra inscritto in una corteccia di betulla. L'adoratore dopo aver eseguito i quotidiani doveri mattutini (dina-kṛtya): evacuazione (mala-haraṇa), pulizia dentale (danta-mārjana), abluzione completa (snāna) e aver indossato abiti puliti (śuddha-veṣa-parivartana), deve preparare i cinque, dieci o sedici articoli (upacāra) necessari al pūjā. Quindi l'adoratore si purifica i piedi con aspersioni d'acqua purificata (pāda-prakṣālana), stende la stuoia (āsana) di erba kuśa di fronte all'altare e la purifica (āsana-śuddhi) con aspersioni d'acqua (prokṣaṇa) e mantra, siede sulla stuoia a gambe incrociate (padma-āsana) volto a Nord di fronte ad un basso tavolino che funge da altare. Esegue l'ācamana aspirando tre gocce d'acqua purificata dal palmo della mano destra recitando gli appositi mantra. Poi al suolo alla sua destra disegna con il dito medio della mano destra intinto nell'acqua un kāmakāla-yantra formato da due triangoli sovrapposti e vi dispone sopra il vaso vuoto dell'acqua purificata ordinaria (sāmānya-arghya-pātra-sthāpana).
Riempie il vaso d'acqua e la purifica ponendovi dei petali di fiori, della polpa di sandalo e invocandovi i fiumi sacri (tīrtha-āvāhana) recitando l'āvāhana-mantra ed esibendo il mudra dell'uncino (aṅkuśa-mudrā) toccando l'acqua con il polpastrello del dito medio della mano destra. Su di un altro yantra disegnato allo stesso modo alla sua sinistra l'adoratore dispone il vaso dell'acqua purificata speciale (viśeṣa-arghya-pātra-sthāpana) e invoca anche in quello allo stesso modo i fiumi sacri. Dopodiché dispone tra di sé e l'altare nel posto appropriato i fiori, l'incenso, il cibo, la lampada, la campanella, gli altri articoli di culto nei loro contenitori, la corteccia di betulla e l'occorente per disegnare il devī-yantra e li purifica con aspersioni di sāmānya-arghya recitando gli appositi mantra e li protegge esibendo sopra di essi i mudrā del disco e della tartaruga (cakra e kūrma-mudrā).
L'adoratore dispone sull'altare di fronte a sé un pezzo di corteccia di betulla (bhūrja-pātra) sulla quale disegna un devī-yantra con una bacchetta d'oro o un filo di erba kuśa intinto nella pasta di sandalo rosso o di vermiglione (kuṅkuma). Il devī-yantra è costituito da un quadrato con quattro porte contenente un cerchio che a sua volta contiene un triangolo con la punta volta verso il basso (verso di sé, a Sud). Comincia disegnando in senso anti-orario il quadrato con le quattro porte da sopra (dall'alto, da Nord), poi disegna il cerchio interno e infine il triangolo dentro il cerchio. Terminato il disegno del devī-yantra, scrive cominciando da sopra (da Nord) in senso anti orario i bīja-mantra delle otto protettrici delle quattro porte (dvārā-pālikā), poi scrive sempre in senso anti orario nel cerchio i bīja-mantra delle otto divinità femminili corollarie (avaraṇa o

paricārikā-devatā) nelle otto direzioni e infine al centro dello yantra scrive lo specifico bīja-mantra della Devī adorata (śrīṃ, klīṃ, krīm, īm o altri).

Per allontanare le entità sottili maligne (bhūta) che potrebbero ostacolare il pūjā o minacciarne la purezza e l'integrità, l'adoratore blocca le dieci direzioni con il digbandhana-mudrā schioccando otto volte le dita della mano destra sopra il capo nelle otto direzioni (i quattro punti cardinali, i quattro intermedi più in alto e in basso) recitando gli appositi mantra. Quindi per prepararsi all'adorazione esegue la purificazione degli elementi grossolani e sottili che costituiscono il suo corpo (bhūta-śuddhi), esegue vari cicli di respirazione (prāṇāyāma) con gli appositi mantra per pacificare la mente. Applica le lettere del mantra di Devī sulle dita delle mani e su parti del suo corpo (aṅga-nyāsa e kara-nyāsa) per spiritualizzarlo.

Esegue la purificazione del sé (ātma-śuddhi) meditando su Devī visualizzandola seduta nel loto del suo cuore e recitando il mantra "sā'ham eva" io sono lei si identifica con lei. Esegue l'adorazione in meditazione (antara o mānasa-pūjā) delle otto divinità femminili protettrici delle porte, poi delle otto divinità femminili corollarie e in fine di Devī con tutti gli articoli che in meditazione. Terminata l'adorazione in meditazione esegue l'installazione vera e propria del devī-yantra esalando dalla narice destra trasferisce Devī dal proprio cuore su di un fiore avvicinato al naso che va a porre al centro del devī-yantra che ha disegnato. Dopodiché esegue l'adorazione esterna (bāhya-pūjā) di Devī nel devī-yantra con gli articoli veri e propri che ha preparato.

Il pūjā del devī-yantra può proseguire con l'offerta di preghiere (stotra), prostrazioni, (praṇāma o namaskāra), circoambulazioni (pradakṣiṇa) e la recitazione dell'inno della richiesta del perdono degli eventuali errori commessi nel pūjā (kṣamā-prārthanā). Il pūjā termina con il rito del congedo (visarjana) o disinstallazione del devī-yantra. L'adoratore raccoglie il fiore dal centro del devī-yantra lo avvicina al naso e inalando dalla narice sinistra ritrasferisce Devī nel proprio cuore. Quindi raccoglie la corteccia di betulla con il devī-yantra, cancella lo yantra e deve poi rispettosamente disporre il tutto in un fiume o corpo d'acqua. Al termine può accettare i resti sacri degli articoli offerti (nairmalya) a DevI come i fiori, il cibo, l'incenso, ecc. Nel caso del culto regolare personale o templare di un devī-yantra o di una immagine sacra permanente di Devī, Devī non è congedata e il pūjā può completarsi con l'offerta della testa di un animale sacrificato (bali-dāna) e con la celebrazione di un rito del fuoco (homa).

Lo yantra di Devī detto śrī-yantra assume particolare importanza nella tradizione śākta śrī-vidyā del culto di Lalitā-Tripurasundarī considerata manifestazione del Brahman qualificato (saguṇa-brahman). Secondo questa tradizione lo śrī-yantra fu inaugurato da Śaṅkara nell'VIII sec. d.C. ma è più probabile che sia nato in Kashmir intorno al X sec. e che si sia diffuso qualche secolo dopo nell'India del Sud dove dal XV sec. è stato con successo adottato dalla classe brahmanica śākta e in

parte śaiva.
Nel Vāmakeśvara-tantra (XI sec.) e nel suo commentario di Jayaratha (XII sec.) sono descritti lo śrī-yantra e le versioni kādi e hādi dello śrīvidyā-mantra composto di quindici sillabe (paṅcadāśākṣarī-mantra) o da sedici sillabe (ṣoḍaśākṣarī-mantra). Anche se gli iniziati alla tradizione śrī-vidyā sono vincolati al segreto circa il culto dello śrī-yantra e lo śrīvidyā-mantra si tratta comunque della tradizione tantrica più nota e meglio conosciuta poiché di essa sono pubblicati i più importanti testi e commentari.
Lo śrīvidyā-kādi-mantra di quindici sillabe attribuito al ṛṣi Manmatha (o Kāmadeva) è contenuto in forma codificata (uddhāra) nel Vāmakeśvara-tantra 1.82-101 e nello Śaktimahimna-stotra attribuito al ṛṣi Durvasa. Il kādi-mantra costituito dalla seguente serie di sillabe e vocali: ka e ī la hrīṃ ha sa ka ha la hrīṃ sa ka la hrīṃ, è detto kādi poiché inizia con la sillaba ka (ka-ādi). Il kādi-mantra è diviso in tre sezioni (kūṭa): il vagbhāva-kūṭa presieduto da Agni la divinità del fuoco è composto dalle cinque sillabe ka e ī la hrīṃ, il kāmarāja-kūṭa presieduto da Śūrya la divinità del Sole è composto dalle sei sillabe ha sa ka ha la hrīṃ e lo śakti-kūṭa presieduto da Soma la divinità della Luna è composto dalle quattro sillabe sa ka la hrīṃ. Il kādi-mantra di quindici sillabe si estrae dall'inno dei trecento nomi di Lalitā-Tripurasundarī detto Lalitā-triśatī dove i trecento nomi sono divisi in gruppi di venti e tutti i nomi di ogni gruppo iniziano con una delle quindici sillabe dello śrīvidyā-mantra.
Lo śrīvidyā-hādi-mantra attribuito al ṛṣi Agastya è composto dalle stesse quindici sillabe eccetto la prima che è ha (ha-ādi) in sostituzione di ka ed è diviso negli stessi tre kūṭa. Ambedue i mantra di quindici sillabe sono detti nava-varṇa poiché tolte le ripetizioni sono composti dalle stesse nove sillabe e vocali: ka, e, ī, la, hrīṃ, ha, sa più l'ardha-candra (nasalizzazione) e il bindu (ṃ anusvāra).
I tre kūṭa dei due mantra rappresentano l'intero corpo di Lalitā-Tripurasundarī diviso in tre parti: il capo, il tronco con le braccia e le gambe con i piedi. Secondo un altra interpretazione il primo kūṭa rappresenta la testa di Lalitā-Tripurasundarī con l'ājṅā-cakra e il viśuddha-cakra, il secondo kūṭa rappresenta il seno e il tronco di Lalitā-Tripurasundarī con l'anāhata-cakra e il maṇipūra-cakra e il terzo kūṭa rappresenta il grembo e la yoni di Lalitā-Tripurasundarī con lo svādhiṣṭhāna-cakra e il mūlādhāra-cakra.
Le versioni di sedici sillabe dei due śrīvidyā-mantra si ottengono aggiungendo al termine o all'inizio la quarta sezione detta turīya-kūṭa composta dal solo bīja śrīṃ. Tra le quattro sezioni (kūṭa) ci sono i tre nodi (granthi) di Brahmā, di Viṣṇu e di Rudra (Śiva) rappresentati dal bīja-mantra hrīṃ. I tre granthi sono gli stessi che si trovano lungo la suṣumṇā-nādī in corrispondenza dell'incrocio delle altre due nādī laterali. Nel Vāmakeśvara-tantra 1.25-28 ogni sillaba del kādi o

dell'hādi mantra di sedici sillabe è associata a una delle sedici forme di Lalitā-Tripurasundarī dette Ṣoḍaśī-nityā: Kāmeśvarī, Bhagamālinī, Nityaklimnā, Bheruṇḍā, Vahnivāsinī, Vajreśvarī, Śivadūtī, Tvaritā, Kulasundarī, Nityā, Nīlapatākā, Vijaya, Sarvamaṅgalā, Jvālāmālinī, Citrā e Lalitā-Tripurasundarī. Inoltre nello stesso ordine le Ṣoḍaśī-nityā sono associate alle sedici fasi della Luna crescente (sukla-pakṣa) dalla Luna piena alla Luna nuova.
Altri tre importanti mantra usati nel culto śrī-vidyā estratti dai tre kūṭa del mantra di quindici sillabe sono il tre sillabe tribījākṣarabālā-mantra aiṃ klīṃ sauḥ dedicato a Lalitā-Tripurasundarī nella forma di una bambina (bālā) di nove anni, il sei sillabe ṣaṭbījākṣaratripurasundarī-mantra aiṃ klīṃ sauḥ sauḥ klīṃ aiṃ dedicato a Lalitā nella forma della bella Tripurasundarī e il nove sillabe navabījākṣarabhairavi-mantra aiṃ klīṃ sauḥ sauḥ klīṃ aiṃ aiṃ klīṃ sauḥ dedicato a Lalitā nella forma della terribile Bhairavī. Nella tradizione śrī-vidyā Lalitā-Tripurasundarī è anche chiamata Ṣoḍaśī perché dimostra sedici anni che è l'età in cui si suppone che la giovane donna manifesti il massimo della sua bellezza, per le sue sedici forme o perché possiede sedici buone qualità. In genere la bambina fino ai nove anni è definita bālā o bālikā, dai dieci ai dodici anni è definita kanyā, l'adolescente dai tredici ai sedici anni è definita kiśorī e oltre i diciasette anni la giovane donna è definita yuvatī.
Lakṣmīdhara (XVI sec.) distingue il culto śrīvidyā in convenzionale (samaya), destro e pubblico adottato dal XVII sec. dalla tradizione monastica advaita-vedānta di Śaṅkara (VIII sec.) della Kancikāmakoti-maṭha di Kanchipuran (Tamil Nadu) che ne diventa la sede principale e in culto del clan (kaula), sinistro e riservato, indubbio riferimento alla tradizione eterodossa kaula dell'India del Nord che include i trasgressivi paṅca-makāra e lo yoni-pūjā. I due tipi di culto si distinguono per l'enfasi data al culto interno (antara-pūjā) più pronunciato nella tradizione destra samaya e per la procedura del disegno e del culto dello śrī-yantra. Secondo il mito Śaṅkara (VIII sec.) a Kanchipuram addomesticò la feroce Kālī-Kāmākṣī Devī locale ed eliminò dal suo culto tutti gli elementi sinistri e trasgressivi, trasformando Kālī nella benigna Lalitā-Tripurasundarī adorata attraverso lo śrī-yantra con lo śrīvidyā-mantra.
Tra i testi fondamentali del culto śrī-vidyā comuni sia alla tradizione destra samaya che sinistra kaula vi è il Saundarya-laharī, il Lalitāsahasranāma-stotra tratto dal Brahmāṇḍa-purāṇa Uttara-bhāga cap. 2, il Vāmakeśvara-tantra (XI sec.) diviso nel Nityāṣoḍaśika-arṇava e nello Yoginī-hṛdaya, il Gandharva-tantra (XIII sec.), il Tantrarāja-tantra (XIV sec.), il Jṇānārṇava-tantra (XIV sec.), il Tripurā-rahasya (XV sec.), il Vidyārṇava-tantra (XVI sec.), il Pāramānanda-tantra, la Dakṣiṇāmūrti-saṃhitā, lo Śakti-sūtra, lo Śrīvidyaratna-sūtra, lo Śrīvidyāratna-ākara, il Lalitā-upākhyāna e il Lalitā-triśatī probabilmente aggiunti nel XVI sec. al Brahmāṇḍa-purāṇa Uttara-bhāga cap. 5-44 e la Bhāvana-upaniṣad, la Tripurā-upaniṣad e la Tripurātāpini-upaniśad tre delle

otto tarde śākta-upaniṣad.
Tra i testi principali del culto śrī-vidyā destro samaya fondato da Lakṣmīdhara (XVI sec.) ci sono le cinque saṃhitā dette Śubhāgama-pañcaka attribuite a tre dei quattro mitici kumāra (Sanaka, Sananda e Sanatkumāra) e ai ṛṣi Śukadeva e Vasiṣṭha, i commentari dello stesso Lakṣmīdhara al Saundarya-laharī e al Nityāṣoḍaśika-arṇava e il manuale Saubhāgya-candrātapa di Nīlakaṇṭha Dīkṣitā (XVII sec.)
Tra i testi principali del culto śrī-vidyā sinistro kaula si trovano il Paraśurāmakalpa-sūtra (XVI sec.), la Dakṣiṇāmūrti-saṃhitā (XVI sec.), il Kāmakalā-vilāsa di Pūṇyānanda (XVII sec.), il Nityotsava di Umānandanātha (XVII sec.), il commento Dīpikā di Amṛtānanda (XVII sec.) allo Yoginī-hṛdaya e le numerose opere di Bhāskararāya (XVIII sec.) tra le quali il Setubandha commento al Vāmakeśvara-tantra, il Varivasyā-rahasya, il Lalitāsahasranāma-bhāsya commento al Lalitāsahasranāma-stotra, il Saubhāgya-bhāskara commento al Lalitā-triśatī, il commento alla Tripurā-upaniṣad e altre.
Lo śrī-yantra della tradizione kaula è composto da una serie di tre recinzioni quadrate e tre circolari concentriche che contengono una griglia formata dall'intersezione di nove triangoli (nava-trikoṇa o nava-yoni) di diverse dimensioni quattro dei quali sono equilateri e cinque leggermente acuti. Le dimensioni dei triangoli che compongono la griglia decrescono mano a mano che si va dall'esterno al centro dello yantra con un progressione basata sul calcolo dei frattali. Al centro dello śrī-yantra è il punto rosso (rakta-bindu) presieduto da Lalitā-Tripurasundarī che rappresenta il tutto nella sua forma più astratta. Nel Lalitāsahasranāma-stotra 905 Lalitā-Tripurasundarī è definita baindavāsanā, colei che risiede nel bindu, nel 986 è definita colei che dimora nella figura triangolare (trikoṇa-gā) e nel 996 è definita colei che dimora nello śrī-cakra (śrīcakra rāja nilayā). Anche nel Śaktimahimna-stotra 2 il triangolo (trikoṇa) è detto essere la residenza (nilaya) di Lalitā-Tripurasundarī.
In accordo alla descrizione dello śrī-yantra contenuta nel Vāmakeśvara-tantra cap. 1 e nel Saundarya-laharī, le tre recinzioni quadrate più esterne (bhūpura-traya) rappresentano le mura della pianta quadrata di un tempio dotato di quattro porte (dvāra) che si aprono nelle quattro direzioni cardinali. Il tipo particolare delle porte di accesso degli yantra non è casuale. Nell'antichità nella realizzazione di strutture difensive per evitare che le porte venissero sfondate dai nemici per mezzo di un ariete si usava obbligare chi voleva entrare a compiere un stretto percorso con una doppia curva ad esse. Tradizionalmente in Cina e Giappone nelle abitazioni e nei templi si entrava attraverso questo stesso tipo di porta per impedire l'accesso agli spiriti maligni che si credeva fossero dotati di una sola gamba e che perciò potessero muoversi solo in linea retta.

Ognuna delle quattro porte del tempio quadrato dello śrī-yantra è protetta da una coppia di guardiane (dvara-palikā) e le otto direzioni sono presiedute da una attendente femminile (dig-pālikā). All'interno del tempio quadrato si trovano tre cerchi concentrici (vṛtta-traya), nello spazio tra il primo e il secondo cerchio si trova la corolla di un loto di sedici petali (ṣoḍaśadala-padma), nello spazio tra il secondo e il terzo cerchio si trova la seconda corolla di un loto di otto petali (aṣṭadala-padma), ogni petalo delle corolle dei due fiori di loto concentrici è presieduto da una specifica attendente femminile corollaria. Lo spazio circolare che si trova all'interno della cerchio più piccolo è occupato dalla griglia formata dalla sovrapposizione di quattro triangoli con l'apice volto verso il Nord o l'alto detti śrī-kāṇṭha che rappresentano Śiva con i cinque triangoli che hanno l'apice volto al Sud o al basso detti śrī-yuvatī che rappresentano Śakti.
Le linee dei nove triangoli intersecandosi formano una griglia di 43 triangoli disposti in serie concentriche di 14, 10, 10 e 8 attorno al più piccolo e centrale la cui punta è volta in basso. Nella griglia ci sono 26 punti di congiunzione di due linee detti sandhi e altri 28 punti dove si congiungono tre linee detti marman. Ognuno dei 27 angoli dei nove triangoli sovrapposti, ogni riquadro triangolare o romboidale della griglia interna e ogni posizione sui petali delle corolle delle tre recinzioni che racchiudono la griglia e delle tre recinzioni quadrate, è presieduto da una delle cinquanta lettere dell'alfabeto sanskrito (akṣara o mātṛkābīja-mantra) e dalle 98 divinità femminili corollarie (āvaraṇa-devatā o yoginī). Nel Lalitāsahasranāma-stotra 833 è detto che Lalitā-Tripurasundarī è costituita dalle 50 lettere dell'alfabeto sanskrito o dai 50 śākta-pīṭha (paṅcasat-pīṭha-rūpiṇī).
Per la meditazione sullo śrī-yantra si usa l'inno Lalitāstotra-ratna attribuito al ṛṣi Durvasa o il Devīkhaḍgamala-stotra, un mantra-mala contenente i nomi delle 98 divinità corollarie nell'ordine circolare dall'esterno all'interno dello śrī-yantra con il quale sono situate nelle recinzioni concentriche e nei riquadri della griglia interna. Come non si può avvicinare direttamente la divinità nel tempio, così non si può avvicinare direttamente Lalitā-Tripurasundarī situata nel punto (bindu) al centro dello yantra senza aver adorato e ricevuto il permesso di proseguire dalle 98 āvaraṇa-devatā.
I tre lati del più piccolo triangolo centrale rapresentano le tre Devī archetipe la nera Mahā-kālī, la bianca Mahā-sarasvatī e la rossa o dorata Mahā-lakṣmī menzionate nel Devībhagavata-purāṇa 3.9.39 e nel Lalitā-sahasranāma-stotra 130. Queste tre Devī sono anche chiamate Kāmeśvarī, Vajreśvarī e Bhagamālinī o Bālā, Sundarī e Bhairavī. Queste tre Devī nella forma di Mahālakṣmī, Mahāsarasvatī e Mahākālī sovraintendono ai tre guṇa di prakṛti: sattva, rajas e tamas e sono in relazione con le tre funzioni: creazione (sṛśṭi), mantenimento (sthiti) e distruzione (saṃhāra) dell'universo altrimenti attribuite alla tri-mūrti Brahmā, Viṣṇu, Śiva che sono i loro tre mariti. Nel

Lalitāsahasra-nāma 658 Lalitā-Tripurasundarī è definita personificazione (svarūpinī) delle tre śakti: la volontà (icchā), l'azione (kriyā) e la conoscenza (jṅāna). La triade è inoltre in relazione con i tre principi o brahman: Śiva, Śakti e l'essere umano (nara), con il conoscitore (pramātṛ), il conosciuto (prameya) e la conoscenza (jṅāna) e con le tre lettere del mantra aham (a-ha-m). Altre triadi con le quali sono in relazione sono le tre componenti del corpo grossolano e sottile: il corpo (śarīra), la mente (manas) e la parola (vāk), i tre kāla: passato (bhūta), presente (vartamāna) e futuro (bhaviṣya), ecc.

Nella grammatica sanskrita la triade di divinità femminili assume la forma delle tre persone: io (prathamā-puruṣa aham), tu (madhyama-puruṣa tvam) ed egli (tṛtīya-puruṣa saḥ, tat), dei tre numeri: singolare (eka-vacana), duale (dvi-vacana) e plurale (bahu-vacana) e dei tre generi: maschile (puruṣa-liṅga), femminile (strī-liṅga) e neutro (napuṃsaka-liṅga). Nel Vāmakeśvara-tantra 4.10-12 Śiva-Bhairava rivela a Devī: "Perciò lei è Parameśvarī, la suprema Śakti unificata, la triplice Tripurā ed è Devī nella forma di Brahmā, Viṣṇu e Īśa (Śiva). O cara, lei consiste di jṅāna, kriyā e icchā-śakti. Lei crea i tre mondi perciò è celebrata come Tripurā ..."[209] Di nuovo nello Yoginī-hṛdaya 3.2 Śiva-Bhairava afferma: "O Gaurī, il tuo culto eternamente celebrato è triplice: superiore, inferiore e il terzo è (ambedue) superiore-inferiore"[210].

Nella tradizione trika kashmira la tre Devī meditate nel maṇḍala del tridente (triśūla) sono chiamate Parā (la benigna, superiore o trascendente), Parā-aparā (la neutra al contempo superiore e inferiore) e Aparā (la irata inferiore). In accordo a questa tradizione dalla icchā śakti proviene la finitesimalità (ānava) dell'individuo e il soggetto conoscitore (pramātṛ). Similmente dalla kriyā śakti proviene l'attività, i cinque sensi di azione (karma-indriya) e l'oggetto che deve essere conosciuto (prameya) e dalla jṅāna śakti proviene l'illusoria identificazione del soggetto con l-oggetto, dell'io con il corpo (māyīya), i cinque sensi di percezione (buddhi-indriya) e i mezzi della conoscenza (prāmāṇa).

Nel Paṅca-stavī 1.16 che raccoglie cinque poemi dedicati a Tripurā risalenti al IX-X sec., è detto: "Le tre divinità (Brahmā Viṣṇu e Śiva), i tre divoratori di oblazioni (il fuoco sacrificale, il fuoco domestico e il fuoco della pira funebre), le tre śakti (jṅāna, kriyā e icchā), i tre suoni (le tre vocali basiche *a, i, u*, o i tre accenti vedici udātta, anudātta e svarita), i tre mondi (bhūḥ, bhuvaḥ e svaḥ), le tre strofe (del gāyatrī-mantra), la triplice unione (dei fiumi Ganga, Yamuna e Sarasvati), i tre Brahman (Śiva, Śakti e jīva), i tre varṇa (gli dvija, i brāhmaṇa, kṣatriya e vaiśya). O Bhagavatī, in verità tutto ciò che in questo universo è triplice, ogni cosa che è ordinata in una triade, deriva dal

209 Vāmakesvara-tantra 4.10-12: evaṃ sā paramā śaktir eka-eva parama-īśvarī. tripurā trividhā devī brahma-viṣṇv-īśa-rūpiṇī, jṅāna-śaktiḥ kriyā-śaktir icchā-śakty-ātmikā priye. trailokyaṃ saṃsṛjaty-asmāt tripurā parikīrtitā ...

210 Yoginī-hṛdaya 3.2: tava nitya-uditā pūjā tribhir-bhedair vyavasthitā, parā ca-apy-apara gauri tṛtīyā ca parā-aparā.

tuo nome Tripurā”[211].

L’importanza attribuita dagli śākta alla triade Mahākālī, Mahālakṣmī e Mahāsarasvatī si rileva dal fatto che dal XII sec. i loro tre dhyāna-mantra sono stati inseriti nel Devī-māhātmya rispettivamente all’inizio dei cap. 1, 2 e 5. Queste tre fondamentali forme di Devī sono inoltre celebrate nel Prādhānika-rahasya e nel Vaikṛtika-rahasya due appendici del Devī-māhātmya. Tra le nove forme di Durgā (nava-durgā) è detto che le prime tre rappresentano Mahā-kālī, le seconde tre Mahā-lakṣmī e le ultime tre Māhā-sarasvatī. In alcuni importanti śākta-piṭha come quello di Kāmākhyā a Guwahati (Assam), di Vaiṣṇavī a Katra (Kashmir), di Śārikā a Hari Parbat (Shrinagar, Kashmir), di Mahā-lakṣmī al Lakṣmī-kuṇḍa (Varanasi, Uttar Pradesh), di Vindhyavasinī a Vindhyacala (Mirzapur, Uttar Pradesh), di Garha-kālikā a Ujjain (Madhya Pradesh) di Mukambikā a Kollur (Udupi, Karnataka), di Mahā-Lakṣmī a Kolhapur (Maharashtra), di Kālī-Bhagavatī a Kodungallur (Thrissur, Kerala) e altri, Mahādevī è adorata in tre forme ricondotte invariabilmente a Mahākālī, Mahālakṣmī e Mahāsarasvatī.

Lo śrī-yantra della tradizione destra o samaya si distingue da quello della tradizione kaula sopra descritto per essere rovesciato. In questo caso la griglia centrale dello śrī-yantra è formata da cinque triangoli che rappresentano Śiva che si intersecano con i quattro triangoli che rappresentano Śakti, il piccolo triangolo centrale con l’apice che punta verso l’alto rappresenta Śiva e il suo bianco (śukla) bindu centrale è il luogo dove Śiva risiede. Se il bindu centrale è di un colore intermedio (miśra) allora la risiedono Śiva e Śakti in unione (samavāya).

Il culto dello śrī-yantra in particolare il samaya è esclusivamente brahmanico. In esso c’è una forte enfasi alle cinque purificazioni preliminari del pūjā: del corpo (ātma-śuddhi), del luogo (āsana o sthāna-śuddhi), degli ingredienti (dravya-śuddhi), della mente (bhūta-śuddhi) e dei mantra (mantra-śuddhi), agli esercizi di respirazione (prāṇāyāma), all’applicazione dei mantra e delle lettere dell’alfabeto sul corpo (nyāsa) e al culto interno in meditazione (antara o mānasa-pūjā). L’inno Mahātripurasundarīmānasapūjā-stotra tratto dallo Śrīvidyāratnākara e il Cidvilāsa-stava di Amṛtānanda (XVII sec.) riportano la procedura del culto dello śrī-yantra in modo interamente interiore e meditativo.

In vari manuali di culto śrī-vidyā tra cui lo Śrīvidyā-varivasyā, lo Śrīcakrārcana-dīpikā, lo Śrīvidyāsaparyā-paddhati, il Saubhāgya-cintāmaṇi e altri il culto di Lalitā-Tripurasundarī è detto paṅcāṅga-pūjā poiché è diviso in cinque parti. Nella prima parte definita velo (paṭala) sono enunciati i bīja, i mūla e i gāyatrī-mantra di Lalitā-Tripurasundarī e la procedura del disegno dello śrī-yantra in forma codificata. Nella seconda parte definita meditazione (dhyāna) si trovano i

211 Paṅca-stavī 1.16: devānāṃ tritayaṃ trayī huta-bhujāṃ śakti-trayaṃ tri-svarāḥ trai-lokyaṃ tri-padī tri-puṣkaram atho tri-brahma varṇās trayaḥ, yat-kiṅcij jagati tridhā niyamitam vastu tri-varga-ātmakam tat-sarvaṃ tripurā-iti nāma bhagavaty anveti te tatvataḥ.

dhyāna-mantra di Lalitā-Tripurasundarī e la sua adorazione interiore. Nella terza definita manuale (paddhati) si trova la procedura esteriore dell'adorazione delle divinità corollarie e poi di Lalitā-Tripurasundarī nel centro della śrī-yantra. Nella quarta parte definita armatura (kavaca) si trova l'inno che serve all'adoratore per cacciare le entità maligne che potrebbero cecare di ostacolare l'adorazione. Nella quinta parte definita inno (stotra) si trovano gli inni dei cento nomi (śata-nāman) o dei mille nomi (sahasra-nāman) di Lalitā-Tripurasundarī con i quali l'adoratore conclude l'adorazione. In alternativa alla recitazione del Lalitāsahasranāma-stotra l'adoratore può recitarne tutti i mille nomi di Lalitā-Tripurasundarī declinati al caso dativo preceduti dal praṇāva-mantra oṃ e seguiti dalla terminazione (jāti) namaḥ (es. oṃ śrīmātre namaḥ) accompagnati da una offerta di petali di fiori (puśpa-aṅjali) a Lalitā-Tripurasundarī nel centro dello śrī-yantra.

Per l'adoratore e il meditatore il transito dall'esterno dello śrī-yantra dalla porta Est all'interno fino al bindu centrale, rappresenta la risalita della kuṇḍalinī-śakti attraverso la suṣumṇā-nāḍī dal mūlādhāra-cakra al sahasrāra-cakra. Questo percorso ricalca il processo yogico meditativo di dissoluzione (pralaya) o riassorbimento (saṃhāra-krama) dei 36 elementi materiali (tattva) di prakṛti che dal più grossolano al più sottile compongono il corpo o micro-cosmo e l'universo o macro-cosmo. L'obiettivo è il ritorno all'origine della creazione materiale, al primigenio nodo (granthi) dell'esistenza condizionata (saṃsāra) sciolto il quale il meditatore o l'adoratore dello śrī-yantra ottiene la liberazione o identificazione o stato di unione con Śakti e Śiva. Questo è idealmente lo stesso percorso che il visitatore del tempio percorre dall'entrata del tempio fino al sacta santorum o camera utero (garbha-gṛha) dove la divinità è adorata.

Il metodo di meditazione e adorazione ma anche di disegno e di costruzione dello śrī-yantra fin qui descritto che dall'esterno si volge all'interno attraverso la serie di recinzioni fino al bindu centrale è proprio del sistema kādi e della tradizione kaula. Diversamente il metodo di disegno, di meditazione e adorazione dello śrī-yantra nel sistema hādi e nella tradizione samaya parte dal bindu centrale e si volge all'esterno attraverso le recinzioni concentriche fino all'uscita dalla porta Est della cinta muraria quadrata. Questo percorso inverso prevede la graduale creazione (sarga) o manifestazione (śṛṣṭi-krama) dei trentasei tattva di prakṛti.

Esiste un terzo metodo di percorso meditativo, di disegno o costruzione dello śrī-yantra più raro e misterioso detto del mantenimento (sthiti-krama) che fa uso di un sincretico kahādi-mantra o sa-ādi-mantra attribuito a Durvasa ṛsī. Questo particolare percorso di meditazione e adorazione al quale fa riferimento l'inno Śubhagodaya-stuti attribuito a Gauḍapāda (VII sec.) comincia dalla corolla interna di otto petali di loto (aṣṭadala-padma) presieduta da otto yoginī. Oltre che nel tipo di śrīvidyā-mantra e nel metodo di disegno e di adorazione dello śrī-yantra le tre scuole

sopracitate differiscono nell'enfasi data all'adorazione interiore e nella procedura dell'adorazione esterna.
Il termine sanskrito che indica il tempio hindū è mandira, probabilmente tale termine deriva da mandāra il nome della mitica montagna della cosmologia hindū dove risiedono le divinità celesti. Sinonimi di mandira sono prāsāda (palazzo), devālaya o devāvāsa che direttamente significano dimora della divinità). In origine il tempio era soltanto una piccola camera scavata in una parete rocciosa che conteneva l'altare su cui era posta l'immagine sacra della divinità. Più tardi divenne una cappella in mattoni o blocchi di pietra detta garbha-gRha sovrastata da una cupola (śikhara). Col tempo i templi si sono ingranditi collegando in asse alla cappella una o piu sale coperte e si sono circondati di padiglioni, templi secondari, ambienti di servizio, ecc. racchiusi da mura. Dalle origini modeste in epoca Gupta con il passare dei secoli l'architettura templare si è evoluta fino ai grandiosi complessi templari hindū dell'India del Sud che sono giunti a noi intatti o quasi per aver poco o nulla subito la furia distruttiva mussulmana.
Il devoto deve recarsi al tempio in stato di purezza fisica e mentale per rendere personalmente omaggio alla divinità, per vederla e farsi da lei vedere (darśana), per offrirle preghiere e per chiederle favori. Non si presenta mai a mai vuote, in base ai suoi mezzi deve offrire qualcosa: denaro, fiori, frutta, ornamenti o qualsiasi altro articolo di culto. Come il re nel suo palazzo ad orari precisi concede l'udienza, così la divinità nel tempio concede il suo darśana al pubblico. Il passaggio attraverso un portale ai cui lati si trovano le immagini antropomorfe di Gāṅgā Devī e di Yāmunā Devī rappresenta un ultimo bagno purificatore nelle acque di questi due fiumi sacri. All'entrata del tempio c'è una campana da suonare per annunciarsi e giunti al cospetto della divinità essa va salutata giungendo le mani al petto (aṅjali-mudrā), oppure inginocchiandosi e toccando il suolo con la fronte (praṇāma) o anche prostrandosi completamente al suolo verso di essa come un bastone (daṇḍavat). Le donne sono esentate dalla completa prostrazione al suolo, il petto che è la parte più sacra del loro corpo, non deve mai toccare il suolo.
In genere il tempio si trova nei pressi di un fiume, lago o oceano, in mancanza dei quali viene scavato un lago artificiale per le abluzioni purificatrici dei visitatori. Il tempio è strutturato in modo da permettere al visitatore l'avvicinamento graduale alla divinità situata sull'altare nel garbha-gṛha. All'ingresso il visitatore annuncia il proprio arrivo suonando l'apposita campanella di bronzo, poi almeno soltanto con un cenno di saluto rispettoso (aṅjali-mudrā), deve chiedere il permesso di accesso ai guardiani delle porte (dik-pāla) e alle divinità corollarie (āvaraṇa-devatā) che idealmente incontra nel percorso che lo guida fino al garbha-gṛha.
L'elemento architettonico più importante e visibile anche da lontano dei templi di stile nāgara o dell'India del Nord è la slanciata cupola piramidale (śikhara o vimāna) caratterizzata da montanti

o bande verticali. Tutta la struttura templare è carica di decorazioni floreali e geometriche, pannelli con figure in rilievo e statue in nicchie. In questi templi si accede dall'entrata in genere orientata ad Est, si attraversano una o più sale (maṇḍapa) collegate in asse orizzontalmente allo śikhara e si arriva al garbha-gṛha dove si trova l'altare con l'immagine della divinità situata esattamente alla base dello śikhara in asse verticale con la sommità. Tradizionalmente i templi di Śiva, di Pārvatī e di Durgā dovrebbero trovarsi nella parte Nord del villaggio, quelli di Viṣṇu, di Lakṣmī e di Sūrya ad Est, di Kāli e delle Mātṛkā a Sud e di Gaṇeśa e di Skanda ad Ovest ma oggi spesso a causa dell'espansione caotica dei villaggi la regola non è osservata.

Nei manuali di architettura templare il tempio di stile nāgara è concepito come la personificazione dell'edificio (vastu-puruṣa) che è la divinità stessa. I piedi del vastu-puruṣa disteso al suolo supino corrispondono al portale d'entrata, le sale in asse orizzontale corrispondono alle gambe e al tronco, lo śikhara al capo e l'immagine sacra collocata nel garbha-gṛha al sahasrasara-cakra situato sulla sommità del capo. Ai lati del portale di accesso al garbha-gṛha sono spesso raffigurate a sinistra la solare Ganga e a destra la lunare Yamuna che rappresentano i due canali iḍā e piṅgalā e idealmente le narici del vastu-puruṣa.

Oppure è la struttura verticale dello śikhara dalla base (pīṭha) alla corona bombata (āmala-sāraka) e al vaso (kalaśa) situato sulla sommità dello śikhara che è concepito come il vastu-puruṣa o la divinità seduta a 90° con le ginocchia raccolte al petto. In tal caso, il vaso kalaśa corrisponde al sahasrasara sulla sommità del capo, l'anello grīva corrisponde al collo, la corona āmalaka al capo, lo śikahra o prastara al tronco, gli ūru o jaṅgha alle gambe e gli upa-piṭhā ai piedi del vastu-puruṣa o della divinità.

Quindi dalla base della schiena fino alla sommità del capo lungo la colonna vertebrale (meru-daṇḍa) sono situati i cakra dal mūlādhāra al sahasrara mentre le sale digradanti collegate in asse orizzontalmente allo śikhara corrispondono le gambe e il portale di entrata del tempio corrisponde ai piedi. In alcune tradizioni śākta e śaiva lo stesso tipo di tempio anziché di un vastu-puruṣa è considerato una proiezione di una vastu-nārī similmente seduta a 90° della quale il garbha-gṛha corrisponde all'utero o alla vagina. Le misure del tempio sono rapportate alle misure dell'ideale vastu-puruṣa così come le misure dell'area sacrificale (yajṅa-kṣetra) dei sacrifici vedici dovevano essere rapportate all'altezza dello sponsor del sacrificio (yājamāna). Nel manuale Mayamata 22.92 è detto: "... se le dimensioni del tempio sono perfette tutto (la terra) è perfetto (auspicioso)"[212].

Per tradizione il punto fino al quale al visitatore era permesso addentrarsi nel tempio era determinato dal suo varṇa di appartenenza e chi tentava di andare oltre il suo limite era punito dal re. Gli intoccabili non avevano accesso al tempio, gli śūdra potevano oltrepassare solo il primo

212 Mayamata 22.92: ... mānam dhāmnas tu sampūrṇam jagat sampūrṇatā bhavet.

portale, gli dvija e il re che manteneva il tempio potevano arrivare fino all'entrata del garbha-gṛha e vedere da vicino la divinità. Solo i pochi sacerdoti brāhmaṇa iniziati che si occupavano di generazione in generazione del culto della divinità avevano accesso al garbha-gṛha e potevano toccare l'immagine sacra della divinità. Anche grandi bhakta intoccabili come lo śaiva nayanar Nandanar (VI sec.), i vaiṣṇava Chokhamela (XIV sec.) e Kanakadāsa (XVI sec.) e altri in ossequio alle norme sociali, non entrarono mai nei templi delle loro divinità d'elezione, rispettivamente Śiva Naṭarāja a Chidambaram (Tamil Nadu), Kṛṣṇa-Viṭṭhala a Pandharpur (Maharastra) e Kṛṣṇa a Udupi (Karnataka). Tuttavia chiunque compresi gli intoccabili potevano vedere l'immagine sacra mobile (cāla-mūrti) della divinità del tempio quando in occasione dei festival (mahā-utsava) con grande pompa era portata fuori in processione su un carro, un palanchino o un elefante. Oggi la maggior parte dei templi in India sono aperti a tutti anche ai turisti stranieri.
E' stato notato che la pianta a stella della cupola (śikhara) di alcuni templi in stile nagara o dell'India del Nord con 8, 12, 16, 20, 28 o 36 punte ottenuta ruotando in senso orario 2, 3, 4, 5, 7 o 9 volte il quadrato garbha-gṛha detto ratha può essere considerato uno yantra. I migliori esempi di questo tipo di śikhara sono quelli del tempio di Śiva-Nīlakaṇṭheśvara dell'XI sec. che si trova a Udaipur (Madhya Pradesh) e del tempio di Śiva-Doddabasappa del XII sec. che si trova a Gadang (Karnataka). Nel caso del tempio di Rājarāṇī Devī a Bhuvaneshvara (Odisha) risalente all'XI sec. Sia la pianta dello śikhara che la sua proiezione verticale rappresentano lo stesso devī-yantra in due e in tre dimensioni. Di fatto in nicchie ricavate nel perimetro esterno del śikhara sono situate le statue delle otto principali attendenti di Devī (āvaraṇa-devatā) e di numerose altre loro attendenti.
La struttura architettonica dei śikhara e delle sale ad essi collegate in asse nel tempio di Śiva-Kailāsanātha risalente al VII sec. d.C. a Kanchipuram (Tamil Nadu), di Śiva-Kaṇḍarīya a Khajuraho (Madhya Pradesh) dell'XI sec., di Yellammā Devī a Badami (Bagalkot, Karnataka) dell'XI sec., di Chennakeśava a Somnathpur (Karnataka) del XII sec. e di molti altri templi è basata la geometria dei frattali. Per esempio allo śikhara del tempio di Śiva-Kaṇḍarīya a Khajuraho sono addossati come spire dalla base alla sommità dello śikhara principale 64 semi-śikhara secondari detti uruśṛṅga (letterammente estensione) le cui dimensioni sono determinate dal calcolo dei frattali. E' lo stile templare nāgara o del Nord che ricorre più spesso agli uruśṛṅga. Nel manuale Aparājita-pṛcchā del XII sec. cap. 159 si fa riferimento a un numero di uruśṛṅga che va dai 4 per ognuno dei quattro lati del śikhara principale, ai 96 ossia 24 per lato.
L'utilizzo nell'architettura templare della geometria dei frattali è una ulteriore espressione della relazione esistente tra il micro e il macro cosmo, dell'idea che il tutto contiene le parti come la parte contiene il tutto. La geometria dei frattali basata sulla sezione aurea e sulla sequenza di

numeri di Fibonacci (XIII sec.) si osserva spesso in natura dalla spirale della conchiglia nautilus a quella delle galassie. Si osserva inoltre nei triangoli di W.F. Sierpinski, nel profilo delle foglie della felce, nella struttura dei cristalli di neve, nelle cime del cavolfiore romano, nella corolla dei petali di molti tipi di fiori, nella ramificazione di molti alberi, nelle fiamme del fuoco, nella struttura degli alveoli polmonari, nella rete neuronale, ecc. Un ulteriore significativo utilizzo della geometria dei frattali si osserva nel disegno dello śrī-yantra creato dalla sovrapposizione di nove triangoli che ne compone molti altri di dimensioni decrescenti dall'esterno verso il centro dello yantra.
Il calcolo dei frattali menzionato nel Chanda-sūtra di Piṅgala (IV a.C.) fu elaborato dal matematico Virahaṅka nel trattato Vṛttajāti-samuccaya (VII-XVI sec.) La sezione aurea e la geometria dei frattali che trovò applicazione nella struttura architettonica dei templi greci, fu poi usata negli elementi decorativi delle volte delle moschee e dei palazzi islamici detti muqarna (celle delle api) e mocarabe (stalattiti) fin dall'epoca abbaside (VIII sec.) dall'India dei Moghul al califfato di Cordova e dal XII sec. e si riscontra anche anche nei rosoni di alcune cattedrali gotiche medioevali sparse per l'Europa.
La struttura di vari grandi templi del Tamil Nadu di stile drāviḍa tra i quali il Viṣṇu-Raṅganātha a Tricy risalente al VII sec., il Mīnākṣi-Sundareśvara a Madurai del XII sec., lo Śiva-Aruṇacaleśvara a Tiruvannamalai dell IX sec., lo Śiva-Rāmanātha nell'isola di Rāmeśvara del XII sec., lo Śiva-Jambhukeśvara a Tricy del XVI sec. e altri, visti in pianta posssono essere considerati dei veri e propri yantra o maṇḍala. Il tempio di Viṣṇu-Raṅganātha e quello di Śiva-Jambhukeśvara situati a pochi kilometri l'uno dall'altro a Tricy sono circondati da varie cinte di mura (prākāra) concentriche quadrate che i visitatori possono circoambulare (pradakṣiṇa). La cinta di mura più interna e piccola contiene la piccola e oscura garbha-gṛha centrale che ospita l'immagine sacra di Viṣṇu-Raṅganātha e lo Śiva-Jambhukeśvara-liṅga adorata nel rispettivo tempio.
Le norme di culto śaiva ingiungono tuttavia che il pio visitatore śaiva non debba circoambulare completamente il tempio di Śiva o il suo śiva-liṅga, deve fare solo un mezzo giro tenendo il tempio alla sua destra senza mai oltrepassare il becco della base (pīṭha o yoni) dello śiva-liṅga. Ogni cinta quadrata concentrica di mura di questi due templi sono dotate in asse di quattro portali (gopura) d'accesso, ma sia le mura mura che i portali calano gradualmente di altezza e maestosità mano a mano che provenendo dall'esterno si attraversano per avvicinarsi al centrale garbha-gṛha. Penetrando nel complesso templare attraverso i portali delle cinte delle mura si passa dagli spazi ampi e luminosi, carichi di ornamenti e statue e usati come colorati e affollati mercati, a spazi sempre più ridotti fino a che si giunge all'angusta e spoglia garbha-gṛha illuminata solo da lampade a burro chiarificato e alla quale solo i sacerdoti addetti al culto hanno accesso. In questo percorso idealmente si passa gradualmente dal mondo illusorio della

molteplicità delle forme e dei nomi, all'essenzialità, all'astratto fino al non manifestato.
Gli elementi architettonici più visibili dei templi di stile drāviḍa sono certamente gli alti gopura esterni divisi in piani orizzontali profusamente decorati con statue di divinità e semi divinità che collegano la cinta più esterna colorate in bande verticali bianche e rosse. Malgrado la maestosità dei gopuram esterni la struttura della piccola garbha-gṛha interna ha magari il tetto dorato come quella del tempio di Śiva-Naṭarāja a Chidambaram, di Pārvatī-Mināksị̄ a Madurai, di Viṣṇu-Raṅganātha a Tirucirapalli (Tamil Nadu) e altri, ma si tratta di una struttura di altezza modesta paragonata al resto del tempio e non visibile dall'esterno. Nella maggior parte dei templi di stile drāviḍa dell'India del Sud secoli di passaggi da una dinastia regnante ad un'alta, restauri, rimaneggiamenti, aggiunte di templi secondari, di padiglioni, laghi artificiali, ecc. contenuti in nuove mura sempre più alte con i loro portali, hanno reso irregolare lo schema a maṇḍala di molti.
Senza dubbio le mura concentriche oltre al significato simbolico del passaggio man mano che si procede dall-esterno al centro del tempio dal grossolano e visibile, al sottile fino allo spirituale, dovevano servire anche a difendere i templi drāviḍa dalla minaccia delle scorrerie degli eserciti nemici sopratutto degli iconoclasti mussulmani che dal XIV sec. calando dall'India del Nord li minacciano. Nel 1987 fu completato l'ultimo dei quattro alti portali della cinta di mura più esterma del tempio di Viṣṇu-Raṇganātha a Tricy (Tamil Nadu) iniziato nel XVI sec. da un regnante della dinastia vijayanagara e mai portato a compimento. Diversamente, i templi hindū nell'India del Nord e dell-Est eretti sia prima che dopo l'invasione mussulmana del XII sec. sono in genere sprovvisti di mura di cinta o dotati di mura esili. Evidentemente prima della loro invasione la minaccia mussulmana non era avvertita e in seguito con il loro governo, il tempio poteva essere eretto solo con il loro consenso.
Come gli yantra, anche i maṇḍala hindū sono diagrammi geometrici ma non rappresentano la divinità con il suo entourage. Anche i maṇḍala come gli yantra sono quadrati ma sono più ampi, sono soltanto bidimensionali, sono privi di mantra e in genere sono costituiti di caselle quadrate di cinque colori: bianco, rosso, giallo, blu e nero. Servono soltanto da luogo dove invitare la divinità per essere adorata nel centro in uno spazio quadrato che raffigura la corolla di un fiore di loto. In particolare i maṇḍala sono usati nel culto smārta delle cinque divinità (paṅcāyatana-pūjā): Vīṣṇu Śiva, Devī, Sūrya e Gaṇeśa, nel culto dei nove pianeti (navagraha-maṇḍala): Sole, Luna, Marte, Venere, Mercurio, Giove, Saturno, Rāhu e Ketu, in occasione dei riti di iniziazione tantrica (dīkṣā-maṇḍala), nella costruzione di templi (vāstu-puruṣa-maṇḍala) nella pianificazione delle città (nagara-maṇḍala) e per determinare dove devono essere eretti i templi nelle città e nei luoghi di pellegrinaggio (tīrtha-maṇḍala).

Ciò è evidente nelle parti antiche di città sacre come Varanasi (Uttar Pradesh), Vindhyacala (Mirzapur, Uttar Pradesh), Jaipur (Rajasthan), Kanchipuram Tamil Nadu), Vijayanagara (Karnataka), Madurai (Tamil Nadu), Bhaktapur (Nepal) e altre. In Occidente ciò che più somiglia ai maṇḍala indiani sono i rosoni delle chiese gotiche erette in tutta Europa, tra i tanti esempi quello cattedrale di Chartres (Francia) del XII sec., inoltre le piante delle ideali città rinascimentali e le mura di difesa di alcune fortezze militari come le città di Palmanova (Udine) e di Terezin (Repubblica Ceca).
Nell'India dei villaggi è ancora diffusa la tradizione dei dhūli-citra (hindī kolam o rāṅgalī), gli auspiciosi disegni geometrici tracciati ogni giorno al mattino dalle donne di casa all'uscio con polvere di riso bianca o colorata. Tradizionalmente i kolam sono considerati decorazioni di buon augurio, secondo un altra interpretazione raffigurano dei labirinti atti a impedire l'accesso nella casa degli spiriti maligni ma oltre a questo c'è chi ritiene che servano anche a tenere lontane le formiche da casa.
Secondo G. Tucci in "Teoria e Pratica del Mandala" (1969), i maṇḍala buddhisti tibetani (tang-ka letteralmente dipinti arrotolabili) sono psicocosmogrammi o proiezioni geometriche dell'idea di mondi spirituali e materiali. Sono strumenti meditativi e liturgici stabili e fissi se dipinti su tela o sulle pareti dei monasteri temporanei, sono strumenti temporanei se disegnati con sabbie colorate. Il più elaborato maṇḍala vajrayāna è il kāla-cakra-maṇḍala dal Kālacakra-tantra che prevede in totale 644 personaggi dalle raffigurazioni dei due centrali bodhisattva maschile e femminile (Kālacakra e Viścamātā) uniti in un abbraccio amoroso (yab-yum) sulla corolla di un fiore di loto entro un quadrato che rappresenta un tempio (bhūpura) munito di quattro porte che si aprono nelle quattro direzioni cardinali.
Attorno al tempio quadrato in cerchi concentrici sono raffigurati dall'interno verso l'esterno le semi divinità, i demoni, gli uomini, gli spiriti, le costellazioni, le montagne, i fiumi, le nuvole, le fiamme, i cimiteri, ecc. Le semi divinità, i demoni, gli uomini e gli spiriti rappresentano gli stati di coscienza mentre le costellazioni, le montagne, i fiumi, ecc., rappresentano la relazione che intercorre tra il micro-cosmo (uomo) e il macro-cosmo (universo). In altri tipi di maṇḍala vajrayāna al centro può essere raffigurato soltanto un principale bodhisattva maschile o femminile che potrebbe a sua volta essere circondato da quattro altri bodhisattva raffigurati entro i loro templi.
Nelle tradizioni jaina si usa un maṇḍala simile a quelli buddhisti detto siddha-cakra che al centro raffigura l'ahrat Mahāvīrā circondato nelle quattro direzioni da quattro figure che rappresentano i siddha, i guru, gli insegnanti e i sādhu sui quali si medita recitando il paṅcanamaskāra-mantra.

XV

Nella mitologia puranica ed epica oltre che per il culto e la meditazione i mantra possono usati per guarire le malattie, per neutralizzare il veleno del morso di serpenti, per cacciare gli spiriti maligni, per lanciare maledizioni o concedere benedizioni, per purificarsi, per caricare di potenza le armi, le mura di difesa di una fortezza o essere usati essi stessi come armi. Le divinità guerriere spesso femminili e irate, sono invocate per mezzo di mantra e inni per ottenere il loro aiuto in battaglia contro il nemico.

Nelle tradizioni tantriche śākta, śaiva e vaiṣṇava, l'adorazione interna o in meditazione (mānasa-pūjā) della divinità deve sempre precedere l'adorazione esterna, senza l'adorazione interna l'esterna è inutile. L'adorazione esterna è indispensabile nel tempio perché il pubblico vi deve poter assistere ma nel culto privato e personale potrebbe anche essere del tutto omessa essendo l'adorazione in meditazione già completa e sufficente in sé. L'adorazione in meditazione in ogni caso deve accompagnare l'adorazione esterna. L'adoratore deve adorare l'immagine della divinità che egli si forma nella mente non l'immagine materiale grossolana della divinità che egli vede con i suoi occhi. Inoltre anche se l'articolo di culto che l'adoratore sta offrendo è di scarso valore, in meditazione deve trasformarlo in un articolo prezioso e degno di essere offerto alla divinità.

Nel Bhāgavata-purāṇa 11.27.15 Kṛṣṇa spiega ad Uddhava: "Il bhakta senza macchia deve adorare le mie varie forme con gli articoli migliori, (oppure) con quello che è in grado di procurarsi o anche soltanto nel cuore in meditazione"[213]. Nel Bhāgavata-purāṇa 3.29.25 Kapila spiega alla madre Devahūtī l'obiettivo ultimo dell'adorazione: "Eseguendo i suoi doveri prescritti a cominciadre dall'adorazione, (l'adepto) deve adorare me, il signore (la mia immagine sacra) fino a che non realizza che io sono presente nel suo cuore e in tutti gli esseri viventi"[214]. Nel Mahānirvāṇa-tantra 14.123 Śiva dice a Pārvatī: "Lo yoga è l'unione dell'anima individuale con l'anima suprema, l'adorazione è l'unione di chi adora e il signore (adorato). 'Tutto è brahman' per colui che ha realizzato ciò lo yoga e il pūjā non servono"[215].

I miti puranici forniscono una gran mole di informazioni circa le divinità hindū. Oltre a ciò nei tantra e nei manuali di culto tantrico sono contenuti dei specifici versi (dhyāna-śloka) e inni (dhyāna-stotra) nei quali le divinità sono dettagliatamente descritte in modo che il meditatore o

213 Bhāgavata-purāṇa 11.27.15: dravyaiḥ prasiddhair mad-yāgaḥ pratimā-ādiṣu-amāyinaḥ, bhaktasya ca yathā-labdhair hṛdi bhāvena ca-eva hi.

214 Bhāgavata-purāṇa 3.29.25: arcā-ādāv-arcayet-tāvad-īsvaraṃ māṃ sva-karmakṛt, yāvan-na veda sva-hṛdi sarva-bhūtesv-avasthitam.

215 Mahānirvāṇa-tantra 14.123: yogo jīva-ātmano-aikyaṃ pūjanaṃ sevaka-īśayoḥ, sarvaṃ brahmeti viduṣo na yogo na ca pūjanam.

l'adoratore se ne possa fare una immagine mentale precisa e completa ben oltre la forma fisica dell'immagine sacra della divinità adorata in privato o nel tempio. Ci sono anche delle raccolte specifiche di dhyāna-śloka dette dhyāna-mālā o dhyāna-saṃgraha su una sola o su molte divinità. Questi dhyāna-śloka descrivono tutte le caratteristiche della forma della divinità ognuna delle quali è pregna di significati simbolici. Descrivono il colore della carnagione (varṇa), l'età (vayas), il numero di braccia o teste (aṅga-lakṣaṇa), le armi e gli oggetti che regge con le mani (astra), gli ornamenti (ābharaṇa), il colore e il tipo di vestiti (vastra), i servitori e gli accompagnatori (parivāra), il veicolo (vāhana), i gesti simbolici delle mani che esibisce (mudrā) e la postura del corpo (āsana), ecc.

I dhyāna-śloka descrivono inoltre le caratteristiche psicologiche della divinità, lo stato d'animo benevolo (saumya) o irato (krodha) rilevabile già dal colore della carnagione, dalla nudità, dai mudrā esibiti, dagli oggetti che essa tiene nelle mani: fiore di loto, rosario, frutta, campanella, strumento musicale o vari tipi di armi, calotte craniche, teste mozzate, coppe di sangue), ecc. Ad indicare il loro status divino e trascendentale le divinità, eccetto Kālī e Śiva-Bhairava nel crematorio, non sono mai raffigurate con i piedi che toccano il suolo, sono sempre assise su di un fiore di loto, su di trono-altare oppure sono trasportate dai loro portatori o veicoli (vāhana). Nella Vastusūtra-upaniṣad 6.16-20 è detto: "I gesti delle mani manifestano il carattere della figura. Le armi manifestano il potere della figura ... Il veicolo manifesta il carattere della figura"[216]. Il termine r¨pa indica la divinità raffigurata.

Un discorso a parte merita il culto delle rappresentazioni aniconiche delle divinità come i mantra, lo yantra, il vaso colmo d'acqua (pūrṇa-kumbha), le impronte dei piedi (pāda-cihna), il ciotolo di fiume (śalagrāma-śila), lo śiva-liṅga o le rappresentazioni astratte come il Sole, il fuoco, i fiumi, i pianeti, ecc. che non sempre necessariamente rimandano a una forma meditativa personale (saguṇa) della divinità.

In particolare nelle tradizioni dualiste vaiṣṇava l'adorazione esterna dell'immagine della divinità non è che la punta emergente di un iceberg. L'adoratore devoto alla propria divinità personale (iṣṭa-devatā) dotata di forma, personalità e attività (līlā) entra in contatto con l'aspetto personale di Viṣṇu considerato superiore all'aspetto impersonale e stabilisce un legame di servizio, amicizia, amore parentale o coniugale. Nel Nārada-pāñcarātra 4.2.23 è espressa la forma ideale di meditazione vaiṣṇava: "Viṣṇu deve essere sempre ricordato e mai dimenticato. Tutte le ingiunzioni e le proibizioni (delle scritture) devono sottostare a questi due comandamenti"[217]. Mentre nelle tradizioni moniste śaiva e śākta l'aspetto personale (saguṇa) di Śakti e di Śiva è

216 Vastusūtra-upaniṣad 6.16-20: kara-mudrā rūpasya bhāvam jñāpayati. bādram balam jñāpayati rūpe ... vāhana rūpasya bhāvam jñāpayati.

217 Nārada-pāñcarātra 4.2.23: smartavyaḥ satataṃ viṣṇur vismartavyo na karhicit sarve vidhi-niṣiddhāḥ syur-etasya-eva hi kiṅkarāḥ.

subordinato alla loro natura impersonale (nirguṇa) e la relazione tra il bhakta e Śakti e Śiva culmina nella loro identificazione (sāyuja, kaivalya, ecc.) dove non c'è più senso di identità separata, non c'è oggetto né soggetto. Nello śaiva Vijṅāna-bhairava 147 è detto: "L'offerta di fiori, ecc., non è l'adorazione, (la vera) adorazione è il fissare la mente nell'inalterabile grande cielo vuoto e nella dissoluzione in esso"[218].
Nello Yoga-sūtra 3.1-2 Pataṅjali la sesta fase (dhāraṇā) e la settima fase (dhyāna) consiste nel concentrare la mente su di un oggetto e il mantenere l'attenzione fissa su di essso ma fin dal sūtra 1.2 l'obiettivo ossia l'ottova fase (samādhi) è chiaro: "Lo yoga è l'arresto delle attività mentali". La meditazione dello Yoga-sūtra deriva dalle antiche tecniche di meditazione esposte nel pali Mahasatipatthana-sutta buddhista e riassunte da Buddhaghoṣa (V sec. d.C.) nel Visuddhimagga. Ci si deve esercitare osservando attentamente uno alla volta cinque oggetti (pali kasiṇa, sanskrito kṛtsna) costituiti dai cinque elementi materiali dal più grossolano al più sottile: la terra (parthavī) di colore giallo (pīta), l'acqua (āpas) di colore blu (nīla), il fuoco (tejas) di colore rosso (lohita), l'aria (vāyu) di colore bianco (odāla) e l'etere o spazio (ākasa) costituito di luce (āloka) fino a farsene una immagine mentale stabile indisturbata da qualsiasi altro pensiero.
La meditazione buddhista sulla consapevolezza di sé (pali vipassana, sanskrito vipaśyana) comincia invece concentrando la mente sulle varie parti del corpo dalla sommità del capo alla punta dei piedi, su tutti gli organi del corpo, sugli elementi che lo compongono, sulla respirazione, sulla posizione assunta, sulle azioni: camminare, guardare, ascoltare, parlare, dormire, mangiare, ecc., su isolate una ad una percezioni sensoriali, sulla mente e sugli oggetti su cui si posa la mente. Altri tipi di concentrazione si basano sulla recitazione di un mantra, sull'attenta osservazione di un maṇḍala, sulla fiamma di una candela, ecc. Una particolare meditazione che serve a maturare il distacco è la meditazione sugli stadi di decomposizione del cadavere. Tutte queste tecniche di meditazione servono a disciplinare la mente conducendola dall'agitazione alla concentrazione e infine al vuoto (nirvāṇa). Altre sono le tecniche per le quali l'illuminazione è la conseguenza dell'emersione e del dissolvimento delle oscurità interiori che la ostacolano.
Nelle tradizioni tantriche devozionali i mantra non sono usati solo per evocare le divinità, sono considerati divinità essi stessi, la visualizzazione delle divinità in forma antropomorfa (saguna) accompagna sempre la recitazione (japa) dei loro mantra. La meditazione nelle tradizioni devozionali vaiṣṇava saguṇa non verte sulla concentrazione della mente su degli oggetti qualsiasi, non mira allo svuotamento della mente, al contrario mira al suo riempimento con il mantra-nome (nāman), le qualità (guṇa), i divertimenti (līlā), ecc. della forma di Viṣṇu, Rāma o Kṛṣṇa adorata

218 Vijṅāna-bhairava 147: pūjā nāma na puṣpa-ādyair yā matīḥ kriyate dṛḍhā, nirvikalpe mahā-vyomni sā pūjā hy-ādarāl-layaḥ.

(iṣṭa-devatā).

Nelle tradizioni tantriche vaiṣṇava, śaiva, śākta e nāth oltre alle istruzioni sul culto delle immagini sacre della divinità, sull'uso dei mantra e sulla meditazione il guru provvede all'insegnamento al discepolo delle tecniche di elevazione della kuṇḍalinī-śakti.

Il kuṇḍalinī-yoga è trattato nei tantra, nelle yoga-upaniṣad, nei testi dei nāth e nei manuali di haṭha-yoga. In essi kuṇḍalinī-śakti è detta essere la forza vitale (ojas) presente in tutti gli esseri viventi che nelle donne in particolare si esprime nella loro facoltà di procreare (prasūti) e di nutrire (puṣṭi) attraverso l'allattamento i bambini e nel loro sex appeal (kāmya). Negli kṣatriya la kuṇḍalinī-śakti si esprime nel vigore fisico (vīrya) e nell'eroismo (vīrya o tejas) in battaglia mentre nei brāhmaṇa si esprime nel genio intellettuale, nell'eloquenza (vācā-śakti) e nel genio letterario (pratibhā). Per i brāhmaṇa la capacità di comporre opere letterarie e filosofiche è una manifestazione delle loro capacità di procreazione. Le opere da loro composte sono considerati come dei veri e propri figli che in grado di perpetuare il loro nome. Malgrado nel pantheon hindū la divinità dell'erudizione sia Sarasvatī Devī tradizionalmente alle donne neanche alle brāhmaṇī era impartita alcuna educazione scolastica perciò l'espressione delle loro facoltà intellettuali era difficile e rara.

Nei testi la kuṇḍalinī-śakti è descritta come una serpe nera avvolta in tre spire e mezza che si morde la coda e dormiente nel cakra più basso (mūlādhāra-cakra) all'altezza del perineo. Le tre spire e mezza rappresentano le tre parti e mezza del praṇava-mantra oṃ formato dalla fusione delle vocali *a* + *u* + l'elisione e la nasalizzazione (candra-bindu) della consonante m. Nell'Haṭhayoga-pradīpikā 3.55-76 e altri manuali è detto che per risvegliare la kuṇḍalinī-śakti e farla a risalire attraverso i cakra lungo la colonna vertebrale (suṣumṇā-nāḍī) fino alla o oltre la fontanella cranica (brahma-randhra) gli yogin le danno tre spinte e mezza con le tre contrazioni del perineo (mūla-bandha o vajra-āsana), dell'addome (uḍḍīyana-bandha) e della gola (jālandhara-bandha) accompagnate da esercizi di respirazione (prāṇāyāma).

In genere gli esercizi di respirazione hanno lo scopo di calmare e concentrare la mente per prepararla a un rito sacro che si tratti di un sacrificio (yajṅa), adorazione (pūjā), meditazione (dhyāna) o altro. Gli esercizi di respirazione sono menzionati nella Maitry-upaniṣad 6.21, nella Bhagavad-gītā 4.29, nello Yoga-sūtra 2.49-53 nella Manu-smṛti 6.69-72, nell'Haṭhayoga-prādipikā 2.7-12, in molti tantra e manuali di haṭha-yoga. La più semplice forma di prāṇāyāma è la nāḍī-śuddhi praticata per la purificazione delle due nāḍī (iḍā e piṅgalā) che affiancano la suṣumṇā e consta di quattro fasi di uguale durata. Nella prima o fase di riempimento (pūraka) si inala lentamente e profondamente l'aria dalla narice sinistra tenendo la destra chiusa con il dito medio della mano destra. L'aria discendente (apāna) si incanala nella sinistra iḍā-nāḍī,di natura

femminile, fredda e lunare. Nella seconda fase si trattiene il respiro (antara-kumbhaka). Nella terza o fase di svuotamento (recaka) si espira lentamente tutta l'aria dalla narice destra tenendo la narice sinistra chiusa con il pollice della mano destra, il respiro ascendente (prāṇa) si incanala nella destra piṅgalā-nāḍī di natura maschile, calda e solare. Nella quarta fase si mantiene l'aria fuori dai polmoni vuoti (bāhya-kumbhaka). Dopo di che si incomincia un nuovo ciclo inalando dalla narice destra. Ci sono vari altri tipi di prāṇāyāma ma i testi avvertono che la pratica scorretta può causare allo yogin malattie fisiche e mentali.

I testi non sempre concordano circa il numero delle nāḍī presenti nel corpo. Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.1.19 è detto che sono 72.000 e che si irradiano dal cuore. Anche nella Chāndogya-upaniṣad 8.6.6, nella Katha-upaniṣad 2.3.16 e nella Praśna-upaniṣad 3.6 è detto che si irradiano dal cuore ma sono soltanto 101. Nell'Haṭhayoga-pradīpikā 4.18 sono dette essere 72.000 e tra tutte la iḍā, la piṅgalā e la suṣumṇā-nāḍī sono le più importanti. Nella Śiva-saṃhitā 2.13-14 sono elencate 14 arie ma iḍā, piṅgalā e suṣumṇā-nāḍī sono le più importanti. Lo yogin padroneggia le sette o più nāḍī secondarie che a tratti affiancano e incrociano in uno schema piuttosto complicato le tre principali scorrono frazioni di kuṇḍalinī-śakti connesse alle funzioni metaboliche dei vari organi del corpo e dei sensi di percezione e di azione. Nel vajrayāna Hevajra-tantra 1.13-19 sono elencate 32 nāḍī tra cui le tre più importanti avadhūtī-nāḍī che corrisponde alla suṣumṇā-nāḍī, la lalanā-nāḍī che corrisponde all'iḍā-nāḍī e la rasanā-nāḍī che corrisponde alla piṅgalā-nāḍī. La stessa suṣumṇā, iḍa e piṅgalā-nāḍī sono definite nei tantra e nei testi con molti altri termini in particolare la iḍa e la piṅgalā-nāḍī sono anche chiamte ālī (le vocali) e kālī (le consonanti), Candra (canale lunare) e Sūrya (canale solare), Yamuna e Ganga, ecc.

Nell'Haṭhayoga-pradīpikā 3.111 e nell'Haṭharatnāvalī 3.110 è detto: "La serpe dormiente deve essere risvegliata afferrandola con forza per la coda, così la (kuṇḍalinī)-śakti lascia il sonno e ascende"[219] e nel Vijṅāna-bhairava 28-29 Śiva rivela a Devī: "Deve essere meditato (sulla kuṇḍalinī-śakti) che si eleva dal cakra (ā-mūla) inferiore, radiasa (come il Sole), più sottile del sottile, che si dissolve nello stato di (equanimità tra) l'amore e l'odio. Così sorge (lo stato di) (Śiva-)Bhairava. (Meditate sulla Śakti) ascendente nella forma del fulmine da un cakra all'altro fino all'altezza di tre pugni (oltre la sommità del capo), fino a che alla fine si verifica la grande manifestazione (di Śiva-Bhairava)"[220]. I termini muṣṭi-traya e dvādaśa-anta che ricorrono più volte nel Vijṅāna-bhairava e in altri testi della tradizione śaiva kashmira indicano lo spazio di tre pugni o di dodici dita che separa i cakra lungo la suṣumṇā-nāḍī e fuori dal corpo oltre il brahma-

219 Haṭhayoga-pradīpikā 3.111: "pucche praghṛhya bhujaṅghīṃ suptām udbbodhayec ca tām, nidrāṃ vihāya sā śāktir ūrdhvam uttiṣṭhate haṭhāt".

220 Vijṅāna-bhairava 28-29: āmūlāt kiraṇa-bhāsāṃ sūkṣmāt sūkṣmatar ātmikām, cintayettām dviṣaṭ-kānte śyāmyantīṃ bhairava-udayaḥ. ud-gacchantīṃ taḍid-rūpām praticakraṃ krama-ātmakam, urdhvaṃ muṣṭi-trayaṃ yāvat tāvad ante maha-udayaḥ.

randhra.

Il termine kuṇḍalinī come anello (kuṇḍa) e orecchino (kuṇḍala), deriva dalla radice verbale kuc curvare e indica il suo essere avvolta in spire nel cakra inferiore (mūla-ādhara), indica il suo caratteristico ondeggiare nel corso dell'ascesa attraverso la suṣumṇā-nāḍī come un orecchino o un serpente. Pūrṇānanda nello Ṣaṭcakra-nirupana 10-11 afferma: "La sottile incantatrice dei mondi (kuṇḍalinī) brilla sopra di esso (il mūlādhāra-cakra) come il fiore del loto è retto dallo stelo, (la serpe) facilmente con la bocca chiude la via del Brahman (la suṣumṇā-nāḍī), la sua forma brillante è come una conchiglia avvolta, come una ghirlanda di fulmini o come una serpe addormentata e arrotolata tre volte e mezza su di lui (Śiva). Quando Kula-kuṇḍalī si erge produce un dolce suono indistinto come uno sciame di api impazzite, fa comporre teneri versi e poemi in diagrammi (bandha), per mezzo della espirazione e dell'inalazione mantiene gli esseri viventi nel mondo e brilla nella cavità del loto inferiore (sul mūlādhāra-cakra) come una straordinaria fila di luci"[221]. Nel Lalitāsahasranāma-stotra 486, 496,505, 515, 522, e 529 Lalitā-Tripurasundarī è detta risiedere in ognuno dei sei cakra dal mūlādhāra al sahasrara-cakra.

Poiché la kuṇḍalinī-śakti deve elevarsi verticalmente lungo l'asse meridiano che unisce la terra al cielo detto brahma-sūtra, le pratiche meditative yogiche prevedono la posizione seduta a gambe incrociate (padma-āsana) con il tronco e il capo diritto. Nella stessa posizione seduta è prevista che debba avvenire la dipartita dal corpo degli yogin e nello stesso modo il loro corpo viene interrato nel cenotafio (samādhi). Nel Bṛhatnīla-tantra cap. 9-10, nel Guptasādhana-tantra cap. 1.1-11 e in altri tantra è descritto il trasgressivo rito sessuale tantrico definito metodo del rampicante (laṭā-sādhana) dove la yoginī o dūti abbraccia come un'edera (laṭā) lo yogin seduto a gambe incrociate in siddha-āsana. Perciò il rapporto sessuale yogico-tantrico è 'verticale' e in tal senso si distingue dalle ordinarie posizioni sessuali orizzontali adatte alla procreazione o al piacere. Come la conquista della posizione eretta ha distinto l'uomo dagli animali la cui posizione è orizzontale, così un modo diverso di fare sesso distingue lo yogin tantrico sinistro e trasgressivo dall'uomo ordinario.

Anche nei maṇḍala vajrayāna la coppia di bodhisattava maschile e femminile detta yab-yum è raffigurata in unione sessuale unita mentre sono ambedue in piedi o seduti e abbracciati. Anche Vātsyāyana nel Kāma-sūtra 2.2.15-16 descrive due posizioni sessuali in piedi dette dell'edera avvinghiata (laṭā-veṣṭita) e dell'ascesa sull'albero (vṛkṣa-adiruḍha) ma come tutte le altre posizioni descritte sono finalizzate soltanto al piacere, non alla liberazione. In ambito tantrico

221 Ṣaṭcakra-nirupana 10-11: tasya-urdhve bisa-tantu sodara-lasat sūkṣmā jaganmohinī brahmavāra-mukhaṁ mukhena madhuraṃ saṃchadayanti svayaṃ, śaṅka-avarta nibhā navīna-capalā-mālā vilāsa-āspadā suptā-sarpa-samā śvā-upari lasāt sārdha-trivṛttākṛtiḥ. kūjantī kula-kuṇḍalī ca madhuraṃ mattali-mālā-sphuṭaṃ vācāṃ komala-kāvya-bandha-racanā bheda-atibheda-kramaiḥ, śvāsa-ucchvāsa-vibhaṅjanena jagatāṃ jīvo yayā dhāryate sā mūla-ambuja gahvare vilasati proddāma-dīpta-āvaliḥ.

sinistro e trasgressivo il rapporto sessuale rituale serve a svegliare la kuṇḍalinī-śakti e a farla risalire dal cakra più basso al più alto o dodici dita oltre il brahma-randhra dove si congiunge con Śiva. Nel Kulārṇava-tantra 8.109 Śiva istruisce Devī: "Il momento dell'unione di Śakti e Śiva, il congiungimento del(l'adepto) dedito al kula, è definito samādhi"[222].

Il percorso della iḍā-nāḍī e della piṅgalā-nāḍī che si incrociano tre volte lungo la suṣumṇā-nāḍī somiglia non a caso al Caduceo della mitologia greca, il bastone alato con due serpenti attorcigliati simbolo sapienzale di Ermes-Mercurio e al bastome di Esculapio simbolo della scienza medica e farmaceutica. Lo stesso motivo dei due serpenti intrecciati si ritrova nelle stele nāga-kala adorate per la fertilità che si trovano numerose ai piedi dei baniani o fichi sacri nei pressi dei templi nell'India del Sud. Il termine kuṇḍa indica anche il vedi (altare-focolare sacrificale), una cavità, un pozzo o un piccolo lago.

Nell'Haṭhayoga-pradīpikā 3.4 la suṣumṇā-nāḍī è definita via che conduce alla porta del Brahman (brahma-randhra), grande via (mahā-patha), crematorio (śmaśāna), benefica (śambhavī) o più semplicemente via centrale (madhya-mārga). Nello stesso testo in 3.68-69 è detto che grazie al mūla-bandha: ... (la kuṇḍaliṇī-śakti) si drizza sibilando come un serpente colpito da un bastone. Come il serpente entra nella tana così essa penetra nella brahma-nāḍī (suṣumṇā nāḍī)"[223] In 3.104 la kuṇḍalinī-śakti è detta Īśvarī (dea) e Kutilāṅgī, Bhujaṅgī, Kuṇḍalī e Arundhatī tutti termini che si riferiscono alla sua natura serpentina. In 3.106-110 la kuṇḍalinī-śakti è definita serpe addormentata (prasuptā) nel mūlādhāra-cakra (kanda) che con il capo testa chiude (chādya) l'apertura della suṣumṇā-naḍī che conduce allo stato del Brahman (brahma-sthāna), arrotolata (kutilā-ākārā) e serpentina (sarpavat), giovane vedova e prostituta asceta (bāla-raṇḍa tapaśvinī) poiché fino a che giace nel mūlādhāra-cakra è separata da Śiva che risiede nel cakra più elevato. Il Kubjikāmata-tantra (VIII sec.) appartenente alla tradizione śākta nepalese è un importante tantra śākta dedicato a Kubjikā Devī uno dei tanti altri nomi della kuṇḍalinī-śakti. C'è anche una tarda Kubjikā-upaniṣad attribuita all'Atharva-veda. Il termine Kubjikā deriva dall'aggettivo kubja curvo, piegato o gobbo, un ulteriore riferimento alla natura serpentina o arrotolata della kuṇḍalinī-śakti o al suo movimento ascendente ondulatorio. Altro nome di Kubjikā è Vakrikā da vakra sinonimo di kubja.

La serpentina kuṇḍalinī-śakti si risveglia anche durante gli ordinari rapporti sessuali ma in tal caso non si erge oltre il primo cakra (svādhiṣṭhana-cakra) e procura all'uomo il piacere dell'orgasmo (kṣobha, drava) ma irata morde e inietta del veleno (la dispersione dello sperma) che accorcia la vita e debilita. L'orgasmo è considerato un ombra della gioia piena (pūrṇa-ānanda)

222 Kulārṇava-tantra 8.109: śiva-śakti-samāyogo yasmin kāle prajāyate, sā sandhyā kula-niṣṭhānāṃ samādhiḥ sa vidhīyate.

223 Haṭhayoga-pradīpikā: 3.68-69 "... daṇḍa-āhatā bhujaṅgī-iva niśvasya ṛjutāṃ vrajet. bilaṃ praviṣṭa-iva tato brahma-nāḍy-antaraṃ vrajet ..."

sperimentata dallo yogin con la risalita della kuṇḍalinī-śakti e la sua riunione con Śiva nell'ultimo cakra o oltre detta samādhi. Mentre quando la kuṇḍalinī-śakti è risvegliata dallo yogin asceta con l'ascesi, gli esercizi di respirazione (prāṇayāma) e la meditazione come è prescritto nello Yoga-sūtra e nella Bhagavad-gītā cap. 6, dallo haṭha-yogin per mezzo delle tre contrazioni (mūla, uḍḍīyana e jālandhara-bandha) o dallo yogin tantrico per mezzo dei mudrā sessuali o del rapporto sessuale rituale con una yoginī addestrata, grazie ad uno o l'altro di questi tre metodi generici la serpentina kuṇḍalinī-śakti è risvegliata si erge e distendendosi lungo tutta la suṣumṇā-nāḍī, perfora tutti i cakra e raggiunge Śiva dove finalmente a lui riunita abbandona la sua natura serpentina e pericolosa e pacificata come una Devī benigna, elargisce il nettare dell'immortalità (a-mṛta) o liberazione (mokṣa).

Ogni cakra situato lungo la suṣumṇā-nādī è raffigurato da uno specifico yantra. Lo yantra del mūlādhāra-cakra consiste in un tempio quadrato (catur-aśra) con quattro porte che racchiude un fiore di loto di quattro petali che racchiude un triangolo (tri-koṇa) con l'apice volto verso il basso che rappresenta la kuṇḍalinī-śakti. Secondo alcune fonti, nel corso del rapporto sessuale rituale lo yogin tantrico per mezzo della prima contrazione (mūla-bandha) rovescia il triangolo centrale del mūlādhāra-cakra volgendone l'apice verso l'alto come il triangolo che rappresenta Śiva e in tal modo forza l'ascesa della kuṇḍalinī-śakti.

In vari tantra, manuali e testi delle tradizioni nāth e haṭha-yoga tra i quali la Matsyendra-saṃhitā (XII sec.), il Dattatreya-yogaśāstra (XII-XIII sec.), il tamil Tirumantiram (XII-XIII sec.), il Khecarī-vidyā (XIII-XIV sec.), il Gorākṣa-śātaka (XIV sec.), lo Śaṅkara-digvijaya 9.90 di Vidyāraṇya (XIV sec.), l'Haṭhayoga-pradīpikā (XIV sec.), l'Haṭha-ratnāvalī (XVII sec.), il Siddhasiddhānta-paddhati (XVII sec.), la Gheraṇḍa-saṃhitā (XVII sec.), la Śiva-saṃhitā (XVII sec.), le tarde Yogaśikha-upaniṣad e Yogatattva-upaniṣad (XVII sec.) e il dialettale Gorak-bānī 141 è descritto un mudrā sessuale detto vajrolī-mudrā o yoni-mudrā o suzione uretrale da attuare dallo haṭha-yogin nel corso del rapporto sessuale rituale con la yoginī che consiste nella contrazione del perineo (mūla-bandha) nella fase di sospensione del respiro (kumbhaka) che provoca l'inversione del corso dell'aria discendente apāna, risveglia e innalza la serpentina kuṇḍalinī-śakti e blocca l'emissione dello sperma (śukra o bindu).

Le descrizioni di questi mudrā nelle fonti citate sono frammentarie e non concordano del tutto. In alcune di esse è detto che lo yogin e la yoginī nel corso del rapporto sessuale rituale per mezzo della contrazione dei muscoli addominali (nauli) sono in grado di riassorbire il proprio sperma e fluidi sessuali (rasa-ādāna) facendoli confluire nella vescica. Nella Śiva-saṃhitā 4.103 alla conclusione dell'esposizione del vajrolī-mudra è detto: "Grazie alle istruzioni del guru se (lo yogin) pratica (il vajrolī-mudrā) avendo rapporti sessuali ogni giorno con cento donne per sei

mesi, non disperde il suo sperma”[224], nell’Haṭhayoga-pradīpikā 3.99 è detto: “La donna che è capace di aspirare lo sperma dell’uomo per mezzo del vajrolī-mudrā e di trattenere i (propri) fluidi sessuali, è una yoginī”[225].

Una diversa versione dello yoni-mudrā è invece attuata dalla yoginī nel corso del rapporto sessuale rituale e consiste nella contrazione dei muscoli pelvici che stringendo il pene dello yogin è in grado di bloccare l’emissione dello sperma e di causarne il riassorbimento. Nella Gheraṇḍa-saṃhitā 7.12 il vajroli-mudrā in questo testo chiamato yoni-mudrā è eseguito dallo yogin: “Eseguendo lo yoni-mudrā lo yogin diventa Śakti, per mezzo del piacere erotico egli gode nel sé supremo. Diventando gioioso egli diventa uno con il Brahman (e alla realizzazione:) ‘Io sono brahman’, sorge il samādhi non duale”[226]. In alcuni manuali di haṭha-yoga il termine yoni indica il perineo dello yogin.

Nello Sāradā-tilaka 2.111, nel Vāmakeśvara-tantra 3.26-28, nel Kaṅkālamālinī-tantra cap. 2, nel Kālikā-purāṇa 55.62-65, 66.52-54, 72-73 e 74.1-18, nella Śiva-gītā 18.11-15, nel Toḍala-tantra 2.25, nel Prāṇatoṣini Sarga-kāṇḍa cap. 10 e altri tantra e manuali lo yoni-mudrā è un vero e proprio mudrā esibito con le mani dall’adoratore durante il pūjā che rappresenta un rapporto sessuale rituale immaginario con una yoginī virtuale oppure è esibito dall’adoratore durante il pūjā per correggere gli errori della recitazione dei mantra durante l’adorazione. Nella tradizione śrī-vidyā nel corso del culto dello śrī-yantra l’adoratore esegue tre diversi tipi di yoni-mudrā che prevedono oltre ai gesti mauali, la postura del corpo, il prāṇayama e la recitazione di mantra. Nel Lalitā-sahasranaman 982 uno dei nomi di Lalitā-Tripurasundarī stessa è Yoni-mudrā.

Anche il mahāyāna Asaṅga (V sec. d.C.) nel Mahāyānasūtra-alaṅkāra 9.46 accenna al riassorbimento dello sperma nel corso del rapporto sessuale rituale: “La più alta padronanza (dei sensi) è ottenuta nello stato gioioso del Buddha grazie al corso inverso (dello sperma) nel rapporto sessuale e nella corretta visione della donna (come divina)”[227].

Un ulteriore importante mudrā detto khecarī è descritto nella Maitry-upaniṣad 6.21, nel Tantrāloka cap. 32, nella Yogatattva-upaniṣad 117, nella Dhyānabindu-upaniṣad 79-86 e altre yoga-upaniṣad, in vari manuali di Haṭha-yoga tra cui l’Haṭhayoga-pradīpikā 3.32-53, la Śiva-saṃhitā 4.31-33, la Geraṇḍa-samhitā 3.25-27, il Dattātreyayoga-śāstra 137, l’intero Khecarī-vidyā, la Gheraṇḍa-saṃhitā cap. 3, lo Haṭharatnāvalī cap. 2, ecc. Per attuare il khecarī-mudrā lo yogin

224 Siva-saṃhitā 4.103: ṣaṇ-māsam abhyasano vai praty-ahaṃ guru-śikṣayā, śata-aṅgana-api bhoga-api tasya vindur-na naśyati.

225 Haṭhayoga-pradīpikā 3.99: puṃso binduṃ sama-ākuṅchya samyag-abhyāsa-pāṭavāt, yadi nārī rajo rakṣed vajrolyā sā-api yoginī.

226 Gheraṇḍa-saṃhitā 7.12: yoni-mudrāṃ samāsādya svayaṃ śaktimayo bhavet, suśṛṅgāra-rasena-eva viharet parama-ātmanī, ānandamayaḥ saṃbhūtvā aikyaṃ brahmaṇi sambhavet, ahaṃ brahma-iti ca-advaitaṃ samādhis-tena jāyate.

227 Mahāyānasūtra-ālaṅkāra 9.46: maithunasya parā-vṛttau vibhutvaṃ labhyate paraṃ, buddha-saukhya-vihāro’tha dārā’saṃkteśa-darśane.

dopo essersi fatto tagliare il frenulo linguale diventa capace di arrotolare la lingua in fondo al palato fino a chiudere la faringe, bloccare la respirazione e otturare con la punta il dotto dal quale il nettare dell'immortalità (amṛta o bindu) accumulato nel cranio normalmente gocciola nello stomaco dove nutre il fuoco della digestione (jaṭhara-agni o vaiśvanara). Un tipo diverso di Khecarī-mudrā è descritto nel Jṅānārṇava-tantra 15.61-63 e nel Nityāṣodaśikārnava 3.15-23.

Il termine bindu letteralmente significa goccia. Nella Dhyānabindu-upaniṣad 83-84 è detto: "Lo sperma di colui la cui apertura sopra l'uvula è otturata (dalla lingua arrotolata) con il mudrā chiamato khecarī adorato dai perfetti yogin, non scorre anche se fosse abbracciato da una donna seducente. Fino a che lo sperma nel corpo è fermo (non fuoriesce), dov'è la paura della morte?"[228]

Per lo yogin in ordine crescente di difficoltà di controllo il respiro è detto essere tenace come un coccodrillo (makara), la mente è detta essere agitata come una scimmia (vānara) e lo sperma è detto essere ardente come il Sole. La perfetta concentrazione della mente in un unico oggetto definita ekāgratā da Pataṅjali nello Yoga-sūtra 3.11-12 è ottenuta dallo yogin tantrico seduto immobile in siddha-āsana in meditazione, con lo sguardo fisso sulla punta del naso, con la sospensione del respiro o fase kumbhaka del prāṇāyāma e con il blocco dello sperma o la sua inversione e riassorbimento ottenuta con i vari tipi di mudrā sessuali.

É risaputo che per raggiungere l'orgasmo nel corso di un rapporto sessuale la mente deve essere unicamente concentrata su di esso, non si può pensare ad altro. Nella Kauṣītakī-upaniṣad 4.7 descrivendo la necessità della concentrazione e della consapevolezza nel corso del rapporto sessuale è detto: "Il rapporto sessuale privo di attenzione non può in alcun modo procurare la gioia (il piacere dell'orgasmo) o risultare nella procreazione. Egli dice: la mia mente era altrove, io non ho conosciuto gioia o progenie"[229]. Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 6.4.3 colui che sa (vidvas) che il rapporto sessuale è un rito sacro acquisisce le buone azioni (sukṛta) della donna con cui si unisce, colui che lo ignora (avidvas) cede alla donna le sue buone azioni.

Nell'Haṭhayoga-prādipikā 3.110 e nella Śiva-saṃhitā 5.132-140, il canale destro detto piṅgalā-nāḍī al quale è attribuito la funzione di stimolo di ogni azione è considerato maschile, è identificato con il fiume Ganga associato alla dinastia solare (sūrya-vamśa) di Viṣṇu, Rama e Śiva. Il canale sinistro detto iḍā-nāḍī al quale è attribuito la funzione di stimolo di ogni pensiero è considerato femminile, è identificato con il fiume Yamuna associato alla dinastia lunare (candra-vamśa) di Kṛṣṇa. Il canale di mezzo detto suṣumṇā-nāḍī è neutro ed è identificato con il mitico fiume scomparso Sarasvati. Pare che alcuni esperimenti abbiano dimostrato che i sentimenti e le

228 Dhyānabindu-upaniṣad 83-84 tena-eṣā khecarī nāma mudrā siddha-namaskṛtā, khecaryā mudrayā yasya vivaraṃ lambika-urdhvataḥ. binduḥ kṣarati no yasya kāminī-āliṅgatasya ca, yāvad binduḥ sthito dehe tāvan mṛtyu-bhayaṃ kutaḥ.

229 Kauṣītakī-upaniṣad 4.7: na hi prajṅā-apeta upastha ānandaṃ na ratiṃ na prajātiṃ kaṅcana prajṅāpayet, anyatra me mano'bhūd-ity-āha na-aham etam ānandaṃ na ratiṃ na prajātiṃ prājṅāsiṣam iti.

intuizioni hanno sede nell'emisfero destro del cervello umano che controlla la parte sinistra del corpo, mentre la ragione e le capacità di calcolo, hanno sede nell'emisfero sinistro che controlla la parte destra del corpo. L'integrazione del maschile con il femminile di cui il cervello umano è un esempio, sarebbe quindi indispensabile per diventare individui sani e completi e secondo le dottrine yogiche e tantriche, liberati.

Le due nāḍī che affiancano la suṣumṇa-nādī si incrociano tre volte in corrispondenza di tre cakra e formano tre nodi (granthi) o ostacoli alla risalita della kuṇḍalinī-śakti. Il primo nodo detto brahma-granthi è situato nel basico mūlādhāra-cakra, il secondo detto viṣṇu-granthi è situato nell'anāhata-cakra o cakra del cuore e il terzo detto rudra-granthi è situato nell'ājṅā-cakra o cakra frontale. Superati i tre nodi, le tre nāḍī si fondono alla sommità del capo nel sahasrāra-cakra come i tre fiumi sacri Ganga, Yamuna e Sarasvati si uniscono all confluenza detta triveṇī a Prayaga (Uttar Pradesh). Nel Mahābhārata Vana-parvan Tīrtha-yatra-parvan 83.71 è detto: "L'area tra la Gaṅgā e la Yamunā è considerata la parte nascosta (l'inguine) della Terra, i ṛṣi sanno che Prayāga è l'organo genitale situato nella parte più intima"[230]. Il numero tre è particolarmente significativo nelle dottrine tantriche śākta e śaiva. Tre sono i guṇa di prakṛti, tre le principali nāḍī, tre le lineee orizzondali del tripuṇḍhra-tilaka, Devī è detta Tripurasundarī, Trilocaṇā, Trikūṭā, Triguṇātmikā, Trailokya-vijayā, ecc. Śiva è detto Triśūlin, Tryambakā, Trinetra, Tripurari, ecc.

Il risveglio e la risalita della kuṇḍalinī-śakti nella suṣumṇā-nāḍī attraverso i cakra procura allo yogin vari tipi di esperienze mistiche. Egli percepisce calore (tapas), ha visioni divine, ode suoni (nāda) sottili o trascendentali non prodotti da vibrazioni o colpi (anāhata), gusta nettari e odora profumi paradisiaci. Nell'Haṭhayoga-pradīpikā 4.67-105 è descritto il metodo con il quale lo yogin con i sensi raccolti e in meditazione può percepire attraverso l'orecchio destro il suono (nāda) prodotto dall'ascesa della kuṇḍalinī-śakti nella suṣumṇā-nāḍī. Nello stesso testo in 4.90 è specificato che l'ascolto del nāda distoglie lo yogin dall'attrazione per gli oggetti dei sensi: "Come (l'ape) che sugge il miele non è più attratta dal fiore, così la mente assorta nel nāda non desidera più gli oggetti dei sensi"[231].

Il sant jṅāneśvara (XIII sec.) nel commento alla Bhagavad-gitā detto Bhāvārtha-dīpikā 6.11-15 riassume il kuṇḍalinī-yoga utilizzato dagli yogin tantrici destri per far ascendere la kuṇḍalinī-śakti. Nella posizione seduta a gambe incrociate (siddha-āsana) e schiena eretta lo yogin chiude l'ano con il tallone destro, sovrappone il tallone sinistro al pene e nella fase di sospensione del

230 Mahābhārata Vana-parvan 3.83.71: gaṅgā-yamunayor madyaṃ pṛthivyā jaghanaṃ smṛtam, prayāgaṃ jaghanasya-antam upastham ṛśayo viduḥ. Definizioni analoghe di Prayaga si trovano nel Kūrma-purāṇa Pūrva-vibhāga 35.11, Matsya-purāṇa 105.19 e Padma-purāṇa Svarga-kaṇḍha 39.71-72.

231 Haṭhayoga-pradīpikā 4.90: makarandaṃ piban bhṛṅgī gandhaṃ na apekṣate yathā, nāda-asaktaṃ tathā cittaṃ viṣayān na hi kāṅkṣate.

respiro a polmoni vuoti (bāhya-kumbhaka) contrae il perineo (mūla-bandha). Questa contrazione desta la serpentina kuṇḍalinī-śakti e la sospinge nel canale mediano attraverso lo svādhiṣṭhana-cakra fino al maṇīpūra-cakra situato all'altezza dell'ombelico. Con la successiva contrazione dell'addome (uḍḍīyana-bandha) attuata a stomaco e a polmoni vuoti lo yogin spinge la kuṇḍalinī-śakti attraverso l'anāhata-cakra situato all'altezza del cuore dove affamata consuma tutte le impurità (mala) e concede allo yogin buona salute e da lì la spinge al viśuddha-cakra situato all'altezza della gola. Con la contrazione della gola (jālandhara-bandha) attuata sempre a polmoni vuoti chinando il mento sul petto e premendo la lingua sul palato, lo yogin spinge la serpentina kuṇḍalinī-śakti fino all'ājṅā-cakra tra le sopracciglia dove essa vomita nettare dell'immortalità (amṛta) e concede allo yogin le otto perfezioni (aṣṭa-siddhi). A questo punto la distensione della kuṇḍalinī-śakti ha provocato la chiusura delle nove aperture del corpo (nava-dvāra): l'ano, l'orifizio genitale, la bocca, le due narici, le due orecchie e i due occhi. L'isolamento sensoriale permette allo yogin l'immersione nella meditazione profonda è l'ultimo innalzamento della kuṇḍalinī-śakti fino al sahasrāra-cakra o fontanella cranica (brahma-randhra) concludendo il percorso che l'ha condotta dallo śakti-pīṭha inferiore allo śiva-pīṭha superiore.

L'obiettivo del kuṇḍalinī-yoga è la liberazione non le siddhi ottenute dallo yogin quando la kuṇḍalinī-śakti raggiunge l'ājṅā-cakra. Nel Dattātreyayoga-śāstra 100-105 Dattātreya istruisce Sāṃskṛti: "Lo yogin intelligente per ottenere la perfezione dello yoga non si contenta (delle siddhi) poiché (sa che sono) ostacoli al raggiungimento della grande perfezione (la liberazione). Non deve mai esibirle (le siddhi) a nessuno, a volte potrebbe mostrarle per affetto soltanto a un (discepolo) devoto. Per mantenere segrete (le siddhi lo yogin) vive tra gli uomini come un ignorante, come un idiota o un sordo. Senza dubbio molti diventano discepoli (dello yogin che mostra le siddhi), ma impegnato nelle attività (di star dietro ai discepoli) e dimentico (dello yoga), senza la pratica (assidua dello yoga) cadrà nella mondanità"[232].

Nella Caraka-saṃhitā Cikitsā-sthāna 28.5-10, nell'Aṣṭāṅga-hṛdaya 12.4-9 e altri testi ayurvedici, nel Gorakṣa-śātaka 33-37, nella Śiva-saṃhitā 3.4-5 e altri testi di haṭha-yoga e nāth, è detto che ogni funzione organica dalla respirazione, alla digestione, alla circolazione sanguigna, alle percezioni sensoriali, ecc., è assicurata dai cinque principali soffi vitali (paṅca-prāṇa) e dai cinque secondari. In particolare il prāṇa espleta la respirazione, lo sbadigliare e lo sputare, l'udāna espleta la vocalizzazione e la forza fisica, l'apāna espleta la minzione, la defecazione, la flautolenza e l'eiaculazione dello sperma, nelle donne le mestruazioni e il parto, perciò per gli

232 Dattātreyayoga-śāstra 100-105: tadā buddhimatā bhāvyaṃ yoginā yoga-siddhaye, ete vighnāḥ mahā-siddher na ramet teṣu buddhimān. na darśayec-ca kasmaicit sva-sāmartyaṃ hi sarvadā, kadācit darśayet prītyā bhakty-yuktāya vā punaḥ. yathā mūrkho yathā mūdho yathā badhira eva vā, tathā vartate lokeṣu sva-sāmarthasya guptaye. nocet-śiṣyā hi bahavo bhavanty-eva na saṃśayaḥ, tat-karma-karaṇa-vyagraḥ sva-abhyāse vismṛto bhavet. abhyāsena vihīna-astu tato laukikatāṃ vrajet.

yogin è importante padroneggiarlo. Gli haṭha-yogin si allarmano in caso di costipazione, flautolenza e diarrea, tutti sintomi di debolezza del fuoco digestivo (jaṭhara-agni o vaiśvanara-agni) che è una forma dell'energia vitale (ojhas, tejas) o kuṇḍalinī-śakti. Secondo la medicina ayurvedica, il cibo mal digerito o 'mal cotto' (āma) dal fuoco digestivo, produce delle tossine che sono una delle cause delle malattie (roga).

Appare evidente che il kuṇḍalinī-yoga come ogni altro sādhana che guida alla liberazione non è cosa semplice o per tutti, del resto nel pensiero religioso e filosofico indiano, l'ordinaria condizione umana è il condizionamento delle tre influenze (sattva, rājas e tamo-guṇa), è l'essere soggetti all'ignoranza (avidyā), all'illusione (māyā) e alla sofferenza (kleśa). L'essere in balia delle onde nell'oceano del saṃsāra ed essere legati come animali (paśu) dagli otto lacci (aṣṭa-pāśa). Sfuggire alo stato condizionato è cosa rara e privilegio di pochi. I cinque tipi di sofferenza enumerate nello Yoga-sūtra 2.3-10 sono l'ignoranza (avidyā), l'egoismo (asmitā), l'attaccamento (rāga) agli oggetti dei sensi, l'avversione (dveṣa) a ciò che non ci piace e l'attaccamento alla vita o paura della morte (abhiniveṣa). Gli otto lacci elencati da Śiva nel Kulārṇava-tantra 13.90-91 sono l'avversione (ghṛṇā), l'abitudine (śīla), l'imbarazzo (lajjā), l'arroganza dovuta al lignaggio (kula), l'arroganza dovuta all'erudizione (māna), il disgusto (jugupsā), la paura (bhaya) e il dubbio (śaṅkā).

Secondo D. White in "The alchemical body" (1996), il corpo yogico è un corpo metafisico che ha poco a che vedere con quello fisico, la serie di cakra e i canali (nāḍī) sono soltanto schemi meditativi ed è errato cercare di identificare i cakra con i plessi o i gangli così come è errato identificare le nāḍī con il sistema sanguigno, linfatico o nervoso. L'idea dei cakra è relativamente recente, non se ne trova menzione nello Yoga-sūtra di Pataṅjali, nei testi ayurvedici come la Caraka-saṃhitā (I-III sec. d.C.), la Suśruta-saṃhitā (II-IV sec. d.C.) e l'Aṣṭāṅga-hṛdaya di Vagbhaṭa (VII sec. d.C.) che piuttosto nei capitoli che trattano di anatomia parlano di punti vitali (marman) e di sedi del prāṇa (prāṇa-āyatana): testa (mūrdhan), gola (kaṇṭha), cuore (hṛdaya), ombelico (nābhī), vescica (basti) e retto (guda) e che invece di nāḍī, parlano di condotte o vasi (dhamanī e śrotas) che partono dal cuore o dal plesso solare e raggiungono ogni organo e parte del corpo. Inoltre nei testi ayurvedici non c'è alcuna menzione degli esercizi del controllo del respiro (prāṇāyāma) fondamentali per lo yoga.

Nella metapsicologia yogica i tre cakra inferiori riguardano gli istinti primari: in ordine ascendente il cakra situato al livello del perineo riguarda il senso di sicurezza, il secondo situato al livelllo dei genitali riguarda il piacere e la riproduzione e il terzo situato al livello dell'ombelico riguarda l'autocontrollo e l'esercizio del potere sugli altri. I successivi tre cakra mediani riguardano le qualità umane positive; il quarto situato al livello del cuore riguarda l'amore e

l'empatia, il quinto situato al livello della gola riguarda la comunicazione, il sesto situato tra le sopracciglia riguarda l'intuizione e la creatività. Il settimo e più alto cakra situato nel o oltre il brahma-randhra riguarda la realizzazione del sé e l'esperienza del samādhi.

I più antichi testi che parlano di cakra, anche definiti sedi (sthāna), nodi (granthi), supporti (ādhāra) o fiori di loto (padma) sono i testi tantrici vaiṣṇava Ahirbudhnya-saṃhitā e Jayākhya-saṃhitā risalenti al IV-V sec. d.C. di probabile origine kashmira. Seguono gli śākta Kubjikāmata-tantra (VIII sec.), il Mālinīvijayottara-tantra (IX sec. d.C.), il Siddhayogeśvarīmata-tantra (IX sec.) e altri, gli śaiva Netra-tantra (IX sec.), lo Svacchanda-tantra (IX sec.) e altri, il Tantrāloka e le opere di Abhinavagupta (X), i testi della tradizione śrī-vidyā come il Vāmakeśvara-tantra (XI sec.), il Gandharva-tantra (XIII sec.), il Tantrarāja-tantra (XIV sec.), il Jṅānārṇava-tantra (XIV sec.) e il Tripurā-rahasya (XV sec.), il kaula Kaulajṅānanirṇaya-tantra (XI sec.), i testi dei nāth come il Siddhasiddhānta-paddhati, il Gorakṣa-śataka e altri attribuiti a Goraknāth (XIII sec.), il Bhāvārtha-dīpikā del sant vaiṣṇava Jṅāneśvara (XIII sec.), i manuali di haṭha-yoga come l'Haṭhayoga-pradīpikā di Svātmārāma (XV sec.), le yoga-upaniṣad come la Yogakuṇḍalī-upaniṣad, la Yogatattva-upaniṣad e altre risalenti dal XI al XVI sec.

In ambito vajrayāna i testi più antichi che parlano di cakra sono l'Hevajra-tantra e il Caryā-gīti ambedue risalenti all'VIII sec. In pratica dall'VIII sec. nessuna tradizione indiana dalle vaiṣṇava, alle śaiva e śākta, alle yoga, alle buddhiste e jaina è priva della loro versione del kuṇḍalinī-yoga con numero, nomi e funzioni dei cakra, nāḍī, ecc. Nel kāvya sanskrito la più antica menzione dei cakra si trova nel quinto atto del Mālatī-mādhava di Bhavabhūti (VIII sec.) dove la yoginī Kapāla-kuṇḍalā afferma che grazie alla conoscenza dei cakra e al controllo delle nādi ha ottenuto la capacità di volare (khecaratva). Nello Yoga-vāsiṣṭha Nirvāṇa-prakaraṇa il kuṇḍalinī-yoga è praticato e insegnato dalla regina Cūdālā una delle rare donne guru.

I tantra e i manuali delle varie tradizioni settarie non concordano circa il numero dei cakra, le tecniche di elevazione della kuṇḍalinī-śakti e l'obiettivo della'ascesa della kuṇḍalinī-śakti. Negli śākta Siddhayogeśvarīmata-tantra e Mālinīvijayottara-tantra e nello śaiva Netra-tantra si parla di cinque cakra ma più frequentemente i cakra sono sei o sette come è indicato nelle vaiṣṇava Ahirbudhnya-saṃhitā e Jayākhya-saṃhitā, nel Bhāgavata-purāṇa 2.2.19, nelle yoga-upaniṣad, nel Gorakṣayoga-śāstra (XII sec.), negli śākta Kaulajṅānanirṇaya-tantra, Kubjikāmata-tantra, Ṣaṭcakranirūpaṇa, Mahānirvāṇa-tantra e altri tantra. Lo Ṣaṭcakranirūpaṇa è il cap. 6 dello Śrītattva-cintāmaṇi di Pūrṇānanda (XVII sec.)

Nella Śiva-saṃhitā si parla di otto cakra mentre nei tantra e nei manuali di culto della tradizione śrī-vidyā si contano fino a nove o a dodici cakra. In ambito vajrayāna nei tantra più antichi come nell'Hevajra-tantra e nel Caryā-gīti i cakra detti padma sono quattro come i tipi di corpo del

Buddha: sahaja-kāya, dharma-kāya, saṃbhoga-kāya e nirmāṇa-kāya, i tipi di gioia: ānanda, parama-ānanda, virama-ānanda e sahaja-ānanda e i pīṭha o le principali sedi del sādhana tantrico situate nell'India del Nord: Kāmarūpa a Guwahati (Assam) e Jālandhara, Uḍḍīyana e Pūrṇagiri dei quali tuttavia non c'è una unanime localizzazione da parte degli studiosi.

Nel sistema vajrayāna di quattro cakra la kuṇḍalini-śakti detta cāṇḍālī (donna intoccabile) risiede nel cakra più basso detto nābhi (ombelico) e ascende la suṣumṇā-nāḍī detta avadhūtī-nāḍī. Il Kālacakra-tantra (XI sec.) e altri tantra di classe yoginī contano cinque cakra o padma partendo dal più basso dove cāṇḍālī o kuṇḍalinī-śakti risiede. Ai cinque cakra o padma corrispondono in tal caso i cinque dhyāni-buddha e le loro consorti bodhisattva, i cinque bīja-mantra, i cinque elementi materiali e altre pentadi. I cakra sono considerati quattro anche nelle tradizioni sincretiche hindū-buddhiste-sufi che fanno riferimento all'Amṛtakuṇḍa (XVI sec.) e allo Yoga-kalandar di Ali Reza (XVII sec.) e nelle tradizioni bengali dei bāul, dei vaiṣṇava-sahajīya e dei kartābhajā. Nelle dottrine sufi si fa riferimento a quattro tappe sul percorso ascendente di realizzazione spirituale stimolate da quattro tocchi (latipha) di grazia di Allah che sono in relazione ai quattro giardini paradisiaci. Le stesse quattro tappe di elevazione si riscontrano anche nella Kabbala ebraica.

Nelle tradizioni devozionali monoteiste śaiva, śākta e vaiṣṇava dualiste (saguṇa) i tantra sono considerati śruti poiché rivelati direttamente da Śiva, Devī, Viṣṇu o qualche altro personaggio mitico. Per attribuire autorevolezza ai tantra e giustificare le differenze filosofiche, dottrinali e rituali dalle śruti sostengono che i tantra costituiscono il quinto Veda o un aggiornamento degli originali quattro adatto alla corrente età del ferro o dell'imbroglio (kali-yuga). Per convenzione la letteratura tantrica sarebbe costituita dalle 108 vaiṣṇava-saṃhitā, dai 64 śaiva-tantra, dai 28 śaiva-āgama de Sud India, dai 64 śākta-tantra, dagli otto śākta yāmala e dai sei śaiva ḍāmara. Oggi delle 108 vaiṣṇava-saṃhitā se ne trovano soltanto tredici, ci sono decine di tantra śaiva e śākta, i 28 śaiva-āgama ci sono ancora tutti, degli śākta yāmala ne rimangono alcuni e nemmeno uno degli śaiva ḍāmara.

Il termine saṃhitā che indica le raccolte degli inni vedici evidenzia il tentativo dei vaiṣṇava di attribuire ai loro testi che definiscono allo stesso modo saṃhitā l'autorevolezza e il rango di rivelazione (śruti) delle saṃhitā vediche. Poiché un sinonimo del termine smṛti è nigama e un analogo sinonimo del termine śruti è āgama, lo stesso dicasi del titolo āgama attribuito dagli śaiva dell-India del Sud ai loro testi.

Nel Saundarya-laharī 31 e nel Tantrāloka 1.18 si accenna a 64 śaiva-tantra. Lakṣmīdhara (XVI sec.) nel commento al Saundarya-laharī 31 da un elenco di 64 śaiva e śākta-tantra. Liste di 64 Bhairava-tantra si trovano nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 1.4-12, nel Vāmakeśvara-tantra 1.13-21, nel Kaulāvalī-tantra, nel Nityaṣoḍaśikārṇava-tantra e nel Sarvollāsa-tantra 2.6-18 di Sarvānanda (XV sec.) Ma il 64 è un numero convenzionale che si riscontra nelle 64 forme di Śiva-Bhairava e nelle altrettante yoginī, nelle 64 arti (kalā) elencate nel Kāma-sūtra 1 cap. 3, nei 64 paragrafi che compongono i sette cap. del Kāma-sūtra, nei 64 nomi di Devī elencati nell'Indrākṣī-stotra, nei 64 articoli di culto (upacāra) menzionati nel Lalitāsahasranāma-stotra 235 ed elencati nel manuale di culto Śrīvidyā-ratnākara, nei 64 spazi nella griglia del vāstu-puruṣa-maṇḍala usato nell'architettura templare, ecc.

I 28 śaiva-āgama probabilmente quasi tutti composti nell'India del Sud tra il VI e il XII sec. sono divisi in 10 che riguardano Śiva (śiva-bheda): Kāmika, Yogaja, Cintya, Kāraṇa, Ajita, Dīpta, Sūkṣma, Sahasraka, Aṃṣumāna e Suprabheda, e gli altri 18 che riguardano Rudra (rudra-bheda): Vijaya, Nihśvāsa, Svāyambhuva, Anala, Vīra, Raurava, Mukuta, Vimala, Candrajṅāna, Mukhabimba, Prodgita, Lalita, Siddha, Santāna, Sarvokta, Pārameśvara, Kiraṇa e Vātula. Negli śaiva-āgama c'è ben poco materiale filosofico ed esoterico, l'enfasi è sui riti (kriyā) di installazione e il culto dello śiva-liṅga, sulla devozione per Śiva e l'iniziazione (dikṣā) śaiva. Generalmente gli śākta e śaiva

tantra sono composti in forma di dialogo tra Śiva e Pārvatī e Śiva dove Pārvatī interoga Śiva come nel Kulārṇava-tantra. Ma nel Kulacūḍāmaṇi-tantra, nel Nigamatattvasāra-tantra, nel Vārahī-tantra e in alcuni śākta tantra il ruolo si inverte, è Pārvatī che risponde alle domande di Śiva. Poiché nel capitolo 40 dello śaiva Gandharva-tantra è Pārvatī che risponde alle domande di Śiva mentre nel resto del tantra è Śiva che risponde alle domande di Pārvatī, deve trattarsi di una tarda interpolazione. Nei sei śaiva ḍāmara alle domande di un interlocutore rispondeva uno degli attendenti (gaṇa) di Śiva come il toro Nandin, il devoto Bhṛṅgin o altri.
Negli śākta yāmala il ruolo di istruttore non è assunto da Śiva o Pārvatī ma da Brahmā o dagli altri personaggi mitici che danno il nome allo yāmala. Ci sono varie liste dei nomi degli śākta yāmala. Il Brahma-yāmala ne elenca otto: Brahma, Rudra, Skanda, Viṣṇu, Yama, Vāyu, Kubera e Indra. Il noto samnyāsin advaitin Kavīndrācārya Sarasvatī (XVII sec.), uno dei paṇḍita alla corte del principe Moghul Dara Shikoh (1615-1867) a Delhi, nell'elenco da lui stilato dei testi della sua personale raccolta riporta i nomi di cinque śākta yāmala: Rudra-yāmala, Viṣṇu-yāmala, Brahma-yāmala, Śiva-yāmala e Devī-yāmala. Il paṇḍita bengali Rājarādhākanṭadeva (1784-1867) nel dizionario Śabda-kalpadruma sostiene che gli śākta yāmala sono sei ma non li elenca. Oggi sono disponibili per intero solo il Brahma-yāmala e il Jayadrata-yāmala (probabilmente altro nome dello Śiva-yāmala) e alcuni frammenti di un Umā-yāmala (probabilmente altro nome del Devī-yāmala). Un testo intitolato Uttara-kandha sembra essere la parte seconda e finale del Rudra-yāmala al quale sono anche attribuiti i noti testi di origine kashmira Vijṅāna-bhairava, Parātriṃśikā e Bhavānīsahasranāma-stotra.
In realtà, il numero dei testi tantrici, senza contare i loro commentari, i compendi e i manuali di culto tantrici composti tra il VI sec. E il XVIII sec. è molto più grande. Di fatto nel Sammohana-tantra cap. 6 è riportata una lista di 402 śaiva e śākta-tantra, 339 vaiṣṇava-tantra, 122 gāṇapatya-tantra, 39 bauddha-tantra e 18 saura-tantra. Purtroppo oggi molti dei tantri elencati sono introvabili, dei gāṇapatya-tantra e dei saura-tantra in pratica non c'è più alcuna traccia mentre di molti tantra buddhisti composti in origine in India sono disponibili soltanto le loro traduzioni tibetane ritrovate in Tibet.
In alcuni compendi tantrici sono riportate liste dei nomi di molti tantra che sono utili per determinare quali tantra fossero conosciuti all'epoca della composizione dei compendi. Il nyāyika bengali Raghunātha Tarkavāgīśa (XVII sec.) nel primo cap. del compendio tantrico Āgamatattva-vilāsa riporta un elenco di 160 śaiva, śākta e vaiṣṇava-tantra. Il paṇḍita bengali Harakumāra Tagore (1798-1858) nel compendio tantrico Haratattva-dīdhiti riporta un elenco di 130 śākta-tantra. Gopīnātha Kavirāja (1897-1976) nel compendio Tantra-sādhana riporta un elenco stilato dal già citato Kavindrācārya Sarasvatī (XVII sec.) nella quale sono elencati 82 śaiva e śākta tantra,

30 vaidika o dakṣiṇa tantra, 31 avaidika o vāma tantra, 15 tantra minori (upa-tantra) e sei altri tantra (anya-tantra) inclassificabili che trattano di medicina, di magia e di astrologia. J. Woodroof in "Principle of Tantra" (1925) riporta un elenco di 318 titoli di śaiva e śākta-tantra tratto dal compendio Tantra-tattva dello śākta bengali Śivacandra Vidyārṇava (1860-1914).
Confrontando questi antichi elenchi di titoli di tantra con quelli oggi disponibili si nota che nel corso dei secoli molti tantra sono andati perduti, che altri oggi esistenti non vi sono menzionati oppure che gli stessi tantra i cui titoli compaiono in quei elenchi oggi hanno un titolo diverso. La maggior parte dei tantra oggi disponibili si trovano in forma di manoscritti inediti, si trovano nelle biblioteche di templi, istituzioni e università in India e altrove o appartengono a famiglie private. Solo i tantra più importanti sono stati pubblicati in sanskrito o tradotti in hindī, inglese, francese e altre lingue occidentali ma rare sono le edizioni critiche. Trattandosi di testi esoterici che in teoria dovevano circolare poco i commentari sono molto rari. Solo il kashmiro Kṣemarāja (XI sec.) compose i commentari allo Svacchanda-tantra e al Netra-tantra. Molti invece sono i manuali e compendi tantrici sui quali esistono numerosi commentari e sub-commentari ma si tratta di materiale quasi tutto inedito. Ricche collezioni di manoscritti tantrici delle tradizioni bengalesi si trovano nella sede dell'Asiatic Society, nella Vaṅgīya Sāhitya Pariṣat e nella Saṃskṛta Sāhitya Pariṣat a Kolkota (Bengala), nel Sādhāraṇa Granthāgāra a Navadvipa (Bengala), nel Varendra Research Society a Rajshahi (Bangladesh) e nella Dacca University (Bangladesh).
M. Wintemitz in "History of Indian Literarure" (1922) afferma: "I purāṇa e i tantra non sono letture gradevoli specialmente i tantra che spesso sono opere di autori di qualità inferiore e scritti in un sanskrito barbaro e sgrammaticato". Come i purāṇa, le itihāsa (Mahābhārata e Rāmāyāna) e le opere kāvya anche i tantra sono dei poemi in versi sanskriti e dovrebbero seguire le regole del kāvya e della grammatica. Di fatto, vari śākta e kaula-tantra come il Kubjikāmata-tantra, il Brahma-yāmala, il Jayadrata-yāmala, il Kaulajṅānanirṇaya-tantra, il Siddhayogeśvarīmata-tantra, il Bṛhannīla-tantra, i testi dei nāth sono spesso stilisticamente poveri e sgrammaticati, confusi, ripetitivi e ibridizzati da dialetti prakriti. Sono pieni di difetti lessicali (śabda-doṣa), di significato (artha-doṣa) e di sapore (rasa-doṣa). Sono caratterizzati da errate coniugazioni, declinazioni e congiunzioni (sandhi), dalla confusione tra le quattro consonanti nasali (ṅ-ṇ-ṇ-n) e le tre sibilanti (s-ś-ṣ), dall'omissione dell'aspirata ḥ (visarga) e della nasale ṃ (anusvāra) e altre irregolarità come seguissero una grammatica tutta loro il che concorre a renderli talvolta di non facile comprensione.
Anche il sanskrito dei tantra vajrayāna è spesso sgrammaticato e contiene termini in prakrito e apabhraṃśa, letteralmente linguaggio corrotto dalla radice verbale apa + bhramś, rovinare. In particolare nei tantra vajrayāna di classe anuttara come il Guhyasamāja-tantra, l'Hevajra-tantra e

il Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra, è stato notato che le ḍākinī si esprimono nel volgare apabhramśa e ciò per alcuni studiosi, trattandosi di donne era normale che si esprimessero in tale linguaggio più popolare e meno colto ed elitario del sanskrito. Di alcuni tantra vajrayāna essendo andato perduto l'originale sanskrito, esistono solo le traduzioni in tibetano o le loro ritraduzioni dal tibetano al sanskrito, con tutto ciò che la doppia traduzione può aver comportato.
Lo śaiva kashmiro Kṣemarāja (XI sec.) nel commentario allo Svacchanda-tantra definisce il linguaggio di vari tantra śaiva tantra con il termine aiśa-bhāṣā che indica il linguaggio peculiare di Īśa altro nome di Śiva. Secondo alcuni studiosi non si tratta di un cattivo sanskrito composto da ignoranti, piuttosto è uno stile di scrittura che segue regole proprie poiché in ogni caso rispetta la metrica e pare che tendenzialmente devi dalla grammatica paniniana quanto più sta esponendo dottrine e pratiche tantriche sinistre e trasgressive. Si tratterebbe perciò di un tipo di linguaggio cifrato e riservato agli iniziati. Del resto di errori grammaticali se ne trovano frequentemente anche nel sanskrito pre paniniano delle śruti che si suppone siano state composte dai saggi veggenti (ṛṣi), ma trattandosi degli autorevoli compositori delle śruti essi non possono essere criticati, piuttosto anche i loro errori stabiliscono l'eccezzionale deviazione dalla norma detta ṛṣi-prayoga.
Malgrado le irregolarità grammaticali e lo stile rozzo e ripetitivo di molti tantra, il sanskrito di alcuni importanti tantra come lo śaiva e advaita Prapañcasāra-tantra, gli śrī-vidyā Cidgagānacandrikā-tantra tradizionalmente attribuito a Kālidāsa (V sec.), il Tantrarāja-tantra, il Gandharva-tantra, il Saundarya-laharī attribuito a Śaṅkara, il vaiṣṇava Lakṣmī-tantra, di alcuni manuali e compendi tantrici come il Tantrāloka di Abhinavagupta (X sec.), il Mahārtha-mañjarī di Maheśvarānanda (XII sec.), lo Śāradā-tilaka di Lakṣmaṇadeśika (XII sec.), il Tantra-samuccaya di Nārāyana Nambūdiri (XIV sec.), il Setubandha di Bhāskararāya (XVIII sec.) e altri, è corretto e raffinato. Sono opere di consumati poeti-filosofi o contengono almeno degli eccellenti stotra e dhyāna-mantra arricchiti di śabda-alaṃkāra come le alliterazioni (anuprāsa) e le rime (yamaka) e di artha-alaṅkāra come le similitudini (upamā), le metafore (rūpaka), le iperbole (atiśaya-ukti) e le ambiguità (śleṣa) che hanno direttamente a che vedere con il linguaggio tantrico cifrato (sandhā-bhāṣā). Per questo motivo nell'interpretazione dei tantra non basta la conoscenza della grammatica sanskrita e delle filosofie dei sei darśana, anche la conoscenza delle teorie estetiche del kāvya sui sapori (rasa), sugli ornamenti poetici (alaṅkāra) e sugli stili (rīti) di composizione possono gettare luce sulle dottrine e sulle pratiche tantriche. Altrimenti la profondità del contenuto filosofico e dottrinale e la raffinatezza dei testi tantrici sopracitati li rende fruibili soltanto a delle elite di brāhmaṇa colti e iniziati.
Nell'ottica del kāvya i riti tantrici trasgressivi śaiva e śākta che prevedono l'ingestione di fluidi

sessuali e i rapporti sessuali con donne intoccabili sono riconducibili al disgusto (jugupsā-bhāva) che genera l'orrore (bībhatsa-rasa) mentre i riti sinistri che prevedono l'offerta di carne, sostanze intossicanti, ecc. o da eseguire nel crematorio con cadaveri, teschi, ecc. sono riconducibili alla paura (bhaya-bhāva) che genera il terrore (bhāyanaka-rasa). In ambito rituale tantrico sinistro il bhībatsa-rasa guida alla pacificazione (śānta-rasa) mentre le narrazioni epiche delle divinità che lottano e alla fine uccidono i demoni (asura) manifestano la collera (krodha-bhāva) che guida al furore (raudra-rasa). Kālī è collerica con i demoni mentre la relazione con i bhakta śākta è caratterizzata all'affetto parentale (vātsalya-rasa). La relazione che intercorre tra i bhakta vaiṣṇava delle tradizioni gauḍīya e di Vallabha con Kṛṣṇa è la trasposizione della relazione amorosa (śṛṅgāra-rasa) tra Rādhā e Kṛṣṇa. Nei manuali di kāvya ogni rasa è presieduto da una divinità per esempio Viśṇu presiede il rasa dell'erotismo (śṛṅgāra-rasa) la cui emozione permanente (sthāyi-bhāva) è l'amore (rati), Śiva presiede il rasa dell'orrore (bībhatsa-rasa) il cui sthāyi-bhāva è il disgusto (jugupsā).

Tra i testi śākta figurano le tarde quattordici śākta-upaniṣad datate XI-XIV sec. e tradizionalmente associate all'Atharva-veda. Queste upaniṣad hanno indotto alcuni studiosi a supporre che gli autori dei coevi tantra fossero prevalentemente degli ātharvaṇa-brāhmaṇa sacerdoti (arcaka), tantra-ācārya e rāja-guru dediti al culto delle immagini sacre nei templi e dediti a riti tantrici sia destri che sinistri per i regnanti. Nella Manu-smṛti 2.32, nell'Artha-śāstra 1.9.9, 4.3.11, 37, 40 e nel Kathāsarit-sāgara 6.8.193 i tantra-ācārya e i rāja-guru sono detti esperti nei riti magici dell'Atharva-veda.

I tantra delle tradizioni śaiva, śākta e vaiṣṇava seguono generalmente uno schema espositivo piuttosto stereotipato, nella maggior parte si tratta dei casi di dialoghi tra chi pone le domande che assume il ruolo di discepolo e chi vi risponde che assume il ruolo di guru in un crescendo di rivelazioni di dottrine e riti di adorazione via via più segrete come nel famigliare dialogo tra Kṛṣṇa e Arjuna nella Bhagavad-gītā. Non a caso in molti tantra, in particolare in quelli śākta e śaiva, i capitoli che li compongono sono detti paṭala (velo o copertura) e l'avanzare nella lettura del testo corriponde allo svelamento di dottrine sempre più segrete. In India tutto ciò che è sacro è necessariamente anche segreto ed esoterico. Poiché lo studio e la composizione di opere in sanskrito di natura filosofica, dottrinale e rituale per quanto la riguarda la celebrazione dei sacrifici, la meditazione e i riti di culto delle divinità erano monopolio dei brāhmaṇa anche i tantra devono necessariamente essere stati composti da brāhmaṇa.

Nella Manu-smṛti 2.110 ai brāhmaṇa è consigliato celare gelosamente la loro conoscenza: "... in questo mondo la persona intelligente anche se conosce deve comportarsi come un idiota"[233] e in

233 Manu-smṛti 2.110: ... jānan api hi medhāvī jaḍaval loka ācaret.

2.112-115: “Dove non si ottiene merito religioso, guadagno o almeno il servizio (obbedienza) proporzionata la conoscenza auspiciosa non va seminata come il seme (non và gettato) nella terra salata (sterile). Anche in tempi di terribili difficoltà un seguace dei Veda preferisce morire con la sua conoscenza, (perciò) che egli non la semini nel deserto. Avvicinato un brāhmaṇa la conoscenza gli disse: ‘Io sono il tuo tesoro, proteggimi, non rivelarmi a un insolente, così diverrò potente, rivelami Piuttosto a un disciplinato brahmacārin che tu sai essere puro, a un attento brāhmaṇa protettore di questo tesoro”[234]. Le tradizioni tantriche ortodosse śaiva, śākta e vaiṣṇavasi adeguavano alle restrittive norme del varṇa-āśrama mentre le tradizioni eterodosse e sinistre erano aperte anche ai non brāhmaṇa compresi gli intoccabili e alle donne.

La dottrina, il mito e il rito costituiscono i tre elementi dell’hinduismo. Nei tantra hindū manca quasi del tutto l’apparato mitologico molto presente invece nei purāṇa e nelle itihāsa. I tantra vertono per lo più sui riti di culto delle varie divinità, sulla meditazione sulle divinità, sui riti per ottenere le siddhi e in misura minore sulle dottrine e filosofie che sono le materie specifiche dei sei darśana. Secondo la tradizione i tantra hindū trattano i seguenti quattro argomenti (pāda): kriyā, yoga, caryā e jṅāna ma solo il Kiraṇa-tantra, il Mṛgendra-tantra e qualche śaiva-āgama trattano tutti e quattro gli argomenti. La maggior parte dei tantra dei quattro argomenti ne tratta solo due o tre e non equamente.

Il kriyā-pāda che è l’argomento trattato più ampiamente e in profondità, verte sui riti di adorazione (arcana) delle immagini sacre delle divinità, sulla costruzione di templi (sthāpana) e installazione delle immagini sacre delle divinità (pratiṣṭhā), sulla celebrazione dei festival (mahotsava), sui pellegrinaggi (tīrtha-yatra), sui voti (vrata), ecc. Lo yoga-pāda verte sulle discipline (sādhana), sulle posizioni sedute (āsana), sulle tecniche di respirazione (prāṇāyāma), sulla meditazione (dhyāna) tramite la recitazione di mantra e dhāraṇī, sull’uso dei diagrammi geometrici (yantra e maṇḍala), sui gesti rituali delle mani (mudrā), sulle applicazioni dei mantra sul corpo (nyāsa), ecc. Il caryā-pāda verte sulla condotta (ācāra) morale e etica dell’adepto e il jṅāna-pāda verte sulla filosofia e la metafisica tantrica.

Fino al X sec. i tantra vajrayāna nei loro compendi erano classificati nelle tre categorie kriyā, caryā e yoga ma dall’XI sec. si aggiunge la categoria anuttara corrispondende alla categoria jṅāna dei tantra hindū. Diversamente dalla clasificazione dei tantra hinū, ogni tantra vajrayāna tratta esclusivamente uno dei tre o quattro argomenti. Il materiale della categoria kriyā è molto eterogeneo spesso si tratta di antichi sūtra che predatano la nascita della tradizione vajrayāna. Alcuni testi di categoria kriyā chiamati vidyā (conoscenza o capacità), dhāraṇi (memorizzazione)

234 Manu-smṛti 2.112-115: dharma-arthau yatra syātaṃ śuśrūṣā vā-api tadvidhā, tatra vidyā na vaptavyā śubhaṃ bījam iva ūṣare. vidhayā eva samaṃ kāmaṃ martavyaṃ brahmavādinā, āpadyāpi hi ghorāyāṃ na tvenām iriṇe vapet. vidyā brāhmaṇam etya-aha śevadhis te asmi rakṣa mām, asūyakāya māṃ mādas tathā syāṃ vīryavattmā. yameva tu śuciṃ vidyān niyata-brahmacārinaṃ, tasmai māṃ brūhi viprāya nidhipāya-apramādine.

e kalpa (manuali rituali) contengono molti riti e incantesimi da attuare per soddisfare vari tipi di desideri: attrarre giovani donne, diventare eloquenti, assicurare un buon parto, far piovere, nuocere ai nemici, ecc.
Tra i kriyā-tantra ci sono il Suśiddhikara, il Dhyanottarapaṭala-krama, l'Anantamukhadharaṇī-sūtra e il Maṅjusrimūla-kalpa, tra i caryā-tantra ci sono il Vajrapanyābhiṣeka-tantra, tra gli yoga-tantra ci sono il Vajraśekhara-tantra, il Sarvadurgīpariṣodhana-tantra e il Nāmasaṃgitī. Ci sono infine gli anuttara-tantra ulteriormente divisi in tre categorie: mahāyoga, anuyoga e atiyoga. Nei tre tipi di anuttara-tantra la forma corporea e le caratteristiche dei bodhisattva maschili o femminili sui quali il meditatore medita è attribuita ad essi dal meditatore in meditazione, per tanto i bodhisattva sono definiti manomaya-kāya, coloro la cui forma è attribuita nella mente (in meditazione).
I mahāyoga-tantra sono conosciuti come tantra maschili e paterni perché si concentrano sullo strumento attivo (upāya, tibetano thabs) dell'illuminazione ossia la compassione (karuṇa, tibetano thugs rje) e il meditatore giunge a visualizzare e meditare su sé stesso come il bodhisattva maschile situato al centro del maṇḍala. Tra i più importanti i più importanti mahāyoga-tantra vi sono il Guhyasamaja-tantra, il Vajrabhairava-tantra, il Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra e il Kṛṣṇayamāri-tantra. Gli anuyoga-tantra anche conosciuti come yoginī-tantra o tantra femminili e materni si concentrano sullo strumento passivo ossia la saggezza (prajṅā, tibetano shes rab) e il meditatore giunge a visualizzare e meditare su sé stesso come il bodhisattva femminile situato nel centro del maṇḍala. Tra di essi spiccano il Cakrasaṃvara-tantra, il Vajraḍākā-tantra, il Catuspiṭha-tantra, il Mahāmāyā-tantra, il Buddhakapāla-tantra, il Caturyoginīsaṃpuṭa-tantra, il Saṃvārodāya-tantra, lo Yoginisaṅcarā-tantra, il Dākārṇava-tantra e l'Abhidhānottara-tantra. Infine gli atiyoga-tantra sono i tantra non-duali tra quali spiccano l'Hevajra-tantra, il Vajrakilāya-tantra e il più tardo Kālacakra-tantra che rappresenta la summa teologica dell'intera categoria anuttara.
Dal numero dei commentari oggi disponibili in Tibet e Nepal si evince che il mahāyoga Guhyasamāja-tantra, l'anuyoga Cakrasaṃvara-tantra e gli atiyoga Hevajra-tantra e Kālacakra-tantra sono i più importanti tantra vajrayāna. Tradizionalmente i monaci entrano da bambini nei monasteri tibetani, sotto la direzione dei lama per circa vent'anni studiano i testi della disciplina monastica theravāda (vinaya), i testi mahāyāna sulla dottrina e sulla filosofia (sūtra) e sulla metafisica (abhidharma). Completati questi studi i monaci passano ai testi tantrici di tipo kriyā, caryā e yoga. Infine, se ne sono qualificati, in accordo alle indicazioni dei lama-guru giungono allo studio degli anuttara-tantra di categoria mahāyoga, anuyoga o atiyoga.
Nell'Hevajra-tantra 2.8.9-10 Bhagavat (il Buddha) rivela a Nairātmyā il sentiero che conduce il

monaco dalle prime fasi della disciplina allo studio dell'anuttara-tantra di tipo atiyoga: "Per prima cosa (il discepolo) deve osservare il digiuno (e gli altri precetti sul comportamento), poi i dieci precetti morali. Appreso ciò (deve essere istruito sulla dottrina) vaibhāṣika e poi sulla sautrāntika. Dopo di ciò (deve essere istruito sulla dottrina) yogacāra e poi sulla mādhyamaka. Dopo aver appreso tutti i metodi dei mantra, può cominciare (l'istruzione sulla dottrina) Hevajra. Il discepolo diligente avrà senza dubbio successo"[235].

In alcuni anuttara-tantra per giustificare le differenze dottrinali e ritualia con l'antico buddhismo theravāda è stata di fatto cambiata la biografia del Buddha come è stata narrata nelle antiche fonti. Nel Caṇḍamahāraroṣana-tantra è detto che il Buddha raggiunse l'illuminazione con il metodo tantrico sinistro praticato con la sua paredra Gopā fin da quando ancora viveva da principe nella reggia del padre Śuddhodana. Più tardi il Buddha abbandona la reggia del padre, si dedica ad ascesi, predica il dharma e stabilisce l'esempio di vita monastica per tutti coloro che non avrebbero potuto praticare altri tipi più elevati di dharma buddhista. Tuttavia nel cuore, il Buddha è un tantrico e riserva a selezionati discepoli i suoi insegnamenti più esoterici che a tempo debito vengono scoperti.

Le nuove narrazioni della vita del Buddha e i suoi nuovi insegnamenti avanzati prima dai mahāyāna e poi dai vajrayāna sono rifiutati dai buddhisti ortodossi theravāda che non accettano altro metodo di liberazione oltre a quello insegnato direttamente dal Buddha è tramandato nei testi in pali. Per i theravāda (o hinayāna) il metodo mahāyāna è contaminato dalle filosofie hindū e quello vajrayāna è contaminato dal tantrismo hindū e l'illuminazione ottenuta con tali dottrine e metodi non è che un autoinganno.

Ovunque e in ogni tempo chi ha responsabilità di governo ha la tendenza ad utilizzare la religione e le fedi come elemento stabilizzante della società. A tal fine spesso i re hanno eletto una religione culto di stato e più era conservatrice e autoritaria e meglio funzionava. Uno degli aforismi attribuiti a Seneca recita: "La religione è vera per il popolo, falsa per i saggi e utile ai governanti". Le tradizioni tantriche eterodosse erano caratterizzate dall'anticastismo, dalle dottrine e dai riti sinistri che le rendevano minacciose e rivoluzionarie ai re e ai governanti che in genere almeno pubblicamente preferivano le tradizioni ortodosse o tantriche destre. I re necessitavano di guru e sacerdoti esperti in riti che dovevano assicurare la vittoria in battaglia, la progenie, il contrasto delle calamità naturali, ecc. e alcuni di essi certamente praticavano ma in privato i riti tantrici sinistri mentre li proibivano a tutti i loro sudditi.

Kalhana (XII sec.) nel Rājataraṅgini narra che in Kashmir alcuni regnanti della dinastia Lohara (X-

235 Hevajra-tantra 2.8.9-10: poṣadhaṃ dīyate prathamaṃ tad anu sikṣā-padaṃ daśaṃ, vaibhāṣyaṃ tatra deśeta sūtrāntaṃ vai punas-tathā. yoga-ācāraṃ tataḥ paścāt tad anu madhyamakaṃ diśet, sarva-mantranayaṃ jṅātvā tad anu hevajram ārabhet, gṛhnīyāt sādaraṃ śiṣyaḥ sidhyate na-atra saṃśayaḥ.

XII sec.) perseguitarono gli esponenti di tradizioni śaiva e śākta sinistre le cui pratiche evidentemente non erano poi così private e segrete. Il nyāyika Jayanta Bhaṭṭa (IX sec.) nel secondo atto dell'Āgamaḍambara e nel Nyāya-maṅjarī parla di una setta tantrica sinistra detta dei nīlāmbara (blu vestiti) diffusi in Kashmir e perseguitati dal re Śaṅkaravarman (IX sec.) Il re tibetano Yeshe-od (959-1040) preoccupato dal degrado dei monasteri vajrayāna, non negò che negli anuttara-tantra fossero prescritti dei riti tantrici sinistri e trasgressivi ma sostenne che tali riti erano esposti con un linguaggio cifrato (sandhā-bhāṣā) o simbolico che in realtà non intendeva altro che nulla aveva di trasgressivo e che perciò tali riti non dovevano essere letteralmente applicati, pena la deviazione e il degrado. I simboli rappresentano idee astratte non sono idee, il dito che indica la Luna, non è la Luna.

Essenzialmente il tantrismo si sforza di comprendere in un campo unificato tutte le scienze fisiche e metafisiche come la teologia e la filosofia, l'astrologia e l'astronomia, la medicina e la magia, l'alchimia e la chimica, la linguistica, la grammatica, la matematica e le arti come l'architettura, la musica, il canto, la danza e il teatro. Nella concezione tantrica l'uomo o micro-cosmo (piṇḍa-aṇḍa) e l'universo o macro-cosmo (brahma-āṇḍa) sono attraversati da forze o energie come un tessuto è composto dalla trama e dall'ordito che letteralmente in sanskrito è indicato con il termine tantra. Queste forze sono il tempo (kāla), il karman che lega il sé individuale al mondo fenomenico (saṃsāra), le tre corde (guṇa) virtù, passione e ignoranza costituenti la natura materiale (prakṛti), le divinità (devatā), i pianeti (graha), ecc.

L'idea della relazione tra l'uomo e universo e della necessità del sacrificio ha origine nell'antico inno puruṣa-sūkta o dell'uomo universale dal Ṛg-veda 10.70 che narra l'auto immolazzione-smembramento del puruṣa che come è menzionato nella Śatapatha-brāhmaṇa 7.2.1.4: "Questo (rito) ora eseguito è lo stesso che le divinità fecero allora (all'inizio della creazione) ..."[236] è l'archetipo di ogni sacrificio vedico. Da quell'originale sacrificio del puruṣa trasse origine l'universo, la molteplicità delle specie di esseri viventi, la divisione degli ārya nei quattro varṇa, ecc.

Riflessi dell'idea dell'uomo universale sono le epifanie o forme universali (vīraṭ-rūpa o viśva-rūpa) delle divinità contenute nelle Gītā appartenenti alle diverse tradizioni settarie. Per i vaiṣṇava la forma universale di Viṣṇu è direttamente visibile nel śiśumāra-cakra menzionato nel Viṣṇu-purāṇa 2.9.4 e nel Bhāgavata-purāṇa 5.23.7-8 costituito da un reticolo di stelle della Via Lattea chiamato delfino (śiśumāra) che ruota attorno alla stella polare (Dhruva).

Generalmente in India il tāntrika oggi come in passato non gode di buona fama. É spesso ritenuto un cultore di scienze occulte in possesso di miracolosi poteri mistici (siddhi) che potrebbero

236 Śatapatha-brāhmaṇa 7.2.1.4: tadvā etat kriyate. yad-devā akurvann-idaṃ ...

essere nocivi, un adepto a riti sinistri che prevedono sostanze intossicanti, sostanze impure, sesso illecito. Oppure è ritenuto un pazzo o un truffatore comunemente definito in hindī pākhaṇḍī o ḍhoṅgī che per mezzo di chissà dove trovati segreti yantra e mantra, in realtà borbottii senza senso 'mumbo jumbo', approfitta degli sciocchi e degli ignoranti assumendo il ruolo di guru, sādhu, bābā o saṃnyāsin. Al meglio il tāntrika è ritenuto essere un un astrologo (jyotiṣī) o un guaritore (ojhā) al quale ricorrere in caso di malattie mentali e fisiche o un esorcista capace di curare le possessioni degli spiriti maligni e di togliere il malocchio (sanskrito adṛṣṭi, hindī najar lagnā) ma all'occorrenza anche di lanciarlo (hindī/urdū jādū denevalā). Oggi molti devoti hindū che si dedicano a un sādhana tantrico destro non si ritengono tāntrika non rendendosi conto di quanto le pratiche e le dottrine tantriche hanno da molti secoli impregnato ogni tradizione devozionale e filosofica hindū

In ambito tantrico l'astronomia-astrologia (jyotiṣa) serve a comporre il calendario (paṅcāṅga) hindū lunare-solare che determina le date dei festival religiosi (mahā-utsava)dedicati alle tante divinità e ai guru, ve ne sono molteplici in ogni tradizione. Determinano inoltre i solstizi d'autunno e primavera (uttara-ayana e dakṣiṇa-ayana), l'entrata del Sole nei segni zodiacali (saṅkrānti), le inauspiciose eclissi di Luna e di Sole (grahaṇa), il passaggio delle costellazioni (nakṣatra) e i mesi segnati dai noviluni (amāvāsyā) e dai pleniluni (pūrṇimā). Ogni mese e ogni giorno del calendario lunare (tithi) e settimanale solare (vāra o vāsara) è dedicato a una particolare divinità del pantheon hindū. Furono in origine gli astronomi-astrologi persiani a istituire la settimana di sette giorni, gli astronomi greci (e poi i romani) adottarono la settimana dei persiani e dedicarono ogni giorno a una delle loro principali divinità: Helios, Selene, Ares, Hermes, Zeus, Afrodite e Crono. Gli astronomi indiani adottarono la settimana dal IV sec. d.C. dedicando anch'essi ogni giorno a una diversa divinità: Ravi, Soma, Maṅgala, Budha, Guru, Śukra e Śani

L'astrologo serve a determinare i giorni migliori dell'anno e l'ora della giornata per l'iniziazione (mantra-dīkṣa), la divinazione (deva-praśna), l'osservanza dei voti (vrata), i pellegrinaggi (tīrtha-yatra), i sacrifici (yajṅa), i riti espiatori (prayaścitta), gli atti di carità (dāna), la serie dei sacramenti come il matrimonio (vivāha-saṃskāra), i rimedi all'opposizione dei pianeti (grahanivāraṇa-kriyā), ecc. Ogni giorno è diviso in trenta periodi (muhūrta) di 48 minuti alcuni dei quali ritenuti auspiciosi mentre altri sono neutri o inauspiciosi ossia non adatti all'esecuzione di alcun rito religioso o altra attività.

Negli śaiva, śākta e vaiṣṇava-tantra il processo di creazione e distruzione del mondo, il rapporto che intercorre tra l'uomo e il mondo e le discipline (sādhana) che conducono alla liberazione (mokṣa) sono interpretate alla luce delle dottrine sāṃkhya, yoga e vedānta. Le tradizioni dualiste

devozionali śaiva e vaiṣṇava respingono l'idea advaita-vedānta del mondo come totale illusione (māyā), ne riconoscono piuttosto la realtà come potenza (śakti) personificata da Pārvātī o Lakṣmī soggetta al Puruṣa (Śiva o Viṣṇu) o loro pari. Le tradizioni śaiva kashmire criticano la dottrina advaita-vedānta di Śaṅkara per aver teorizzato un insuperabile dualismo tra l'assoluto Brahman e l'illusoria manifestazione materiale (māyā o prakṛti). Prakṛti è direttamente identificata con Durgā-Mahādevī o Śakti nel Devī-māhātmya 1.78: "Tu sei la sostanza (prakṛti) di tutto, colei che manifesta i tre guṇa ..."[237] e in 4.7: "... Tu sei la suprema e originale prakṛti"[238].

Piuttosto che il noto aforisma attribuito a Śaṅkara tratto dal Viveka-cūḍamaṇi 20 o dal Brahmajṅānāvalī-mālā 20: "Il Brahman è il vero e il mondo è falso"[239] e il reiterato neti neti della Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.3.6, 4.2.4, 4.4.22 e 4.5.15: "Non è questo, non è quello", le dottrine tantriche śaiva e śākta ispirate dal sāṃkhya-darśana propongono iti iti "É questo, è quello", ossia tutto è brahman, tutto è coscienza, tutto è puro e divino, tutto è Śiva (puruṣa), tutto è Śakti (prakṛti), oppure tutto è Śakti e Śiva uniti. Nella tradizione śaiva kashmira del riconoscimento o pratyabhijṅā, lo stato liberato è la riscoperta dell'innata condizione piena di gioia (ānandamaya), perfetta (pūrṇa) e senza origine (anādi) o stato di Śiva (śivatva) mentre lo stato condizionato è l'illusoria identificazione con il corpo grossolano e sottile che è di natura temporanea (aśaśvata) e pieno di miserie (duhkhālaya).

Nella Bhagavad-gītā 7.4-5 e 9.10 e nei pāṅcarātra vaiṣṇava, a prakṛti è riconosciuto lo status di śakti di Viṣṇu il quale è definito possessore di tutte le energie (śaktimant) come nei testi śaiva Śiva è definito māyin ossia signore di māyā. Nelle dottrine monoteiste śaiva e vaiṣṇava sono rovesciati i ruoli attribuiti al puruṣa e alla prakṛti nel sāṃkhya, prakṛti diventa passiva e il puruṣa diventa attivo. Oppure come nella Bhagavad-gītā 14.3-4 Kṛṣṇa assume ambedue i ruoli di prakṛti e di puruṣa dichiarando che: "Il grande Brahman (o prakṛti) è il mio grembo, in esso io metto l'embrione, o Bhārata (Arjuna), da questo atto tutti gli esseri viventi traggono origine. O Kaunteya (Arjuna), il grande Brahman è il grembo delle forme (degli esseri viventi) che nascono da tutti i tipi di uteri e io sono il padre che dà il seme"[240]. Già in 10.34 aveva affermato di essere nelle donne sette loro particolari qualità: la fama (kirti), la bellezza (śrī), il linguaggio forbito (vāk), la memoria (smṛti), l'intelligenza (medhā), la determinazione (dhṛti) e la tolleranza kṣamā) che nella mitologia puranica sono anche i nomi di sette delle ventiquattro figlie di Dakṣa tra le quali Satī (veridicità) data in sposa a Śiva, tredici date spose a Dharma-rāja e dieci date in sposa a vari ṛṣi

237 Devī-māhātmya 1.78: prakṛtis-tvaṃ ca sarvasya guṇa-traya-vibhāvinī, ...

238 Devī-māhātmya 4.7: ... paramā prakṛtis-tvam ādyā.

239 Viveka-cūḍamaṇi 20: brahma satyam jagat mithyā.

240 Bhagavad-gītā 14.3-4: mama yonir mahad-brahma tasmin garbhaṃ dadhāmy-aham, saṃbhavaḥ sarva-bhūtānāṃ tato bhavati bhārata. sarva-yoniṣu kaunteya mūrtayaḥ saṃbhavanti yaḥ, tāsāṃ brahma mahad-yonir ahaṃ bīja-pradaḥ pitā.

vedici.
Per mezzo di una particolare Śakti detta Yoga-māyā che secondo i vaiṣṇava appartiene solo a Viṣṇu, Kṛṣṇa appare come il figlio di Vasudeva e Devakī, viene adottato da Nanda e Yaśodā e confonde i genitori adottivi e tutti gli abitanti di Vraja che lo credono uno di loro. Per gli śākta Yoga-māyā è la stessa Yoga-nidrā alla quale è soggetto anche Viṣṇu disteso sulle spire del serpente Ananta-śeṣa nella forma del sonno mistico durante il quale Viṣṇu sogna la manifestazione dell'universo che pertanto non è che una illusione. Il termine śeṣa nella accezione di coscienza indica che il serpente Ananta rimane sveglio mentre Viṣṇu dorme e sogna, nella accezione di residuo indica ciò che rimane alla distruzione dell'universo e che ne costituisce il seme della successiva ciclica manifestazione. Nel Devī-māhātmya 1.73-87 Brahmā offre un inno a Yoga-nidrā affinché permetta a Viṣṇu di risvegliarsi e in 5.16 Devī è definita Viṣṇu-māyā intesa come il potere che illude perfino Viṣṇu. Secondo alcuni studiosi il culto di Devī si sankritizza attraverso Durgā-Ekānaṃśā (l'una senza parti) altro nome di Yoga-nidrā che appare come Subhadrā sorella di Kṛṣṇa per proteggerlo dallo zio Kaṃsa. Subhadrā fa parte della triade con i fratelli Kṛṣṇa e Balarāma adorata a Puri (Odisha), singolarmente è adorata come Vindhyavasinī a Vindhyacala (Mirzapur, Uttar Pradesh) uno dei più importanti śakti-pīṭha.
Per gli śākta le qualità di tutti degli esseri viventi provengono da Devī soltanto e nel Devī-māhātmya 5.17-80 ne sono elencate venti che la rappresentano: la coscienza (cetanā), l'intelligenza (buddhi), il sonno (nidrā), la fame (kṣudhā), l'ombra (chāyā), l'energia (śakti), la sete (tṛṣṇā), il perdono (kṣānti), la nascita (jāti), la modestia (lajjā), la pace (śānti), la fede (śraddhā), l'attrazione (kānti), la fortuna (lakṣmī), l'attività (vṛtti), la memoria (smṛti), la compassione (dayā), la soddisfazione (tuṣṭi), la maternità (mātṛ) e l'errore (bhrānti).
Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan cap. 11 Lakṣmī rivela a Rukmiṇī, la principale moglie di Kṛṣṇa a Dvarakā, in quali tipi di uomini e donne e i luoghi dove ella risiede: negli uomini veritieri (satya), fortunati (subhaga), intraprendenti (pragalbha), esperti (dakṣa), ecc.; nelle donne devote alle divinità e agli dvija (deva-dvija-parā), pazienti (kṣāntā), sottomesse (dāntā), devote al marito (pati-vratā), dai buoni principi (kalyāṇa-śīlā), ornate ed eleganti (vibhūṣitā), nelle bambine (kanyā), nei sacrifici (yajṅa), nelle nuvole (megha), nelle piogge (vṛṣṭi), nei fiori di loto sbocciati (phulla-padma), nelle costellazioni autunnali (nakṣatra śarad), nei laghi (sara), nei fiumi (nadī), ecc.
Nella tradizione vaiṣṇava viśiṣṭhādvaita-vedānta di Rāmānuja (XII sec.), Śrī o Lakṣmī, la consorte di Viṣṇu si espande nelle forme di Bhū e Nīlā ambedue personificazioni del pianeta Terra. La compassionevole e materna Lakṣmī bilancia l'alterità e severità di Viṣṇu e assiste i viṣṇu-bhakta rivelando la letteratura tantrica vaiṣṇava paṅcarātra. Nella tradizione vaiṣṇava dualista (dvaita-

vedānta) di Madhva (XIII sec.) Viṣṇu è la suprema divinità e Lakṣmī, benché sua consorte, è un ordinario essere vivente (jīva) con la sola caratteristica speciale di essere eternamente liberata (nitya-mukta). Nella stessa tradizione, in base al Mahābhārata Ādi-parvan 189.31 Kṛṣṇa e Balarāma sono considerati due avatāra di Viṣṇu generati da due capelli, uno nero e uno bianco che Viṣṇu si strappa e che penetrano nel grembo di Devakī e Rohiṇī.

Anche nelle tradizioni śaiva ortodosse Śakti è subordinata a Śiva. Nella Śvetāśvatara-upaniṣad 4.1 è detto: "Sappi che la natura materiale (prakṛti) è Māyā e Maheśvara (Śiva) è colui che la governa ..."[241] e al 3.2: "Rudra (Śiva) è uno, perciò coloro che conoscono non ammettono un secondo, con i suoi poteri egli governa questi mondi, egli è il protettore che dopo aver creato l'universo, dimora in ogni creatura e riassorbe i mondi alla fine"[242].

N. N. Bhattacharya in "The History of the Śakta Religion" (1974) ha definito dependent śaktism' presente in vari gradi nelle tradizioni e dottrine śaiva e vaiṣṇava dove Pārvatī o Lakṣmī sono le caste e sottomesse mogli di Śiva e Viṣṇu in opposizione alla dottrina del 'independent shaktism' la dottrina śākta esclusiva dove Śiva e Viṣṇu sono da lei generati e le sono subordinati.

Uno degli elementi caratteristici del tantrismo a volte trascurato dagli studiosi è il fenomeno delle possessioni (āveśa). Negli śākta Mālinīvijayottara-tantra 3.53-54, Siddhayogeśvarīmata-tantra 3.49 e Kubjikāmata-tantra 10.82 si distingue tra le possessioni maligne e involontarie degli spiriti maschili e femminili e le possessioni benigne e desiderate di divinità maschili e femminili.

Nel trattato di astrologia Praśna-mārga (XVII sec.) usato nell'India del Sud sono elencate 26 tipi diversi di entità sottili maligne dette genericamente bhūta. E' detto che queste entità sottili grazie a una sorta di potere ipnotico anche soltanto con il loro sguardo (adṛṣṭi) sono in grado di prendere possesso del corpo e della mente delle loro vittime.

Una intera classe di tantra detta bhūta-tantra verte sulla prevenzione e gli esorcismi dai vari tipi di possessioni maligne che procurano a chi ne è afflitto malattie fisiche e mentali, le dipendenze da alcol, droghe, sesso, gioco, ecc. Ciò che rende l'individuo permeabile alla possessione maligna è lo stato di impurità esterna dovuto al contatto con sostanze contaminanti come gli escrementi, i fluidi sessuali, il sangue, una donna mestruata, un cadavere, l'alcol, ecc., o interna dovuto all'espressione di falsità, malignità o alla formulazione di pensieri empi e impuri. Lo stato di contaminazione esterna o interna rende il corpo e la mente permeabile alle entità sottili maligne che come parassiti si nutrono dei fluidi vitali (rasa) sangue e sperma delle loro vittime facendole ammalare o impazzire.

Nel Netra-tantra 19.34-43 è detto che gli spiriti (grāha) si impossessano dello dvija malfattore

241 Śvetāśvatara-upaniṣad 4.10: māyāṃ tu prakṛtim vidyān māyinaṃ tu maheśvaram ...

242 Śvetāśvatara-upaniṣad 3.2: eko hi rudro na dvitiyāya tasthurye imāml-lokāṇ iśata iśanabhiḥ, pratyan janāṃs-tiṣṭati saṃcukoca-antakāle saṃsṛjya viśva bhuvanānī gopāḥ.

(durācārin), crudele (durātman), impuro come il più basso tra gli uomini (aśuci puruṣa-adhama), troppo attaccato alle donne (ati-strī-gamana), che ha vomitato (kṣīt), che ha rapporti sessuali nel momento sbagliato (akāle maithuna), che ha abbandonato le tre orazioni quotidiane (sandhyā-vivarjita), che ha rapporti sessuali durante i sandhyā (sandhyā-maithuna-sevaka), che mangia o dorme durante i sandhyā (bhojanam nidrām sandhyāyāṃ), che ha rapporti con donne proibite come la moglie del guru (akāminīḥ kāmayante guru-dārā), che mangia cibo impuro o immangiabile (aśauca-abhakṣya-bhakṣanam), che rimane sveglio la notte (rātrau jāgaraṇa), che tiene il codino sul capo sciolto (mukta-keṣin), che è contaminato dal contatto (sparśa-dūṣita) con un intoccabile (caṇḍāla), un fuoricasta (pukkaśa) o un cadavere (śāva).
Ci sono vari tipi di spiriti maligni divisi in maschili e femminili. Di norma infestano particolari alberi isolati nelle foreste, case abbandonate, campi di battaglia, crematori, ecc. La categoria comprende i fantasmi dei deceduti (preta, piśaca e piśacī), gli spiriti notturni (niśācara), le streghe capaci di assumere le sembianze di donne attraenti come le yakṣinī, le yoginī e le ḍākinī, i demoni (asura e asurī), i folletti (kuṣmāṇḍa), gli orchi cannibali (rākṣasa e rākṣasī), i vampiri (vetāla e vetālī), gli spiriti dei suicidi (ātma-ghātin), degli assassinati (mārita) e delle persone che in vita erano eccessivamente avidi (ati-kṛpaṇa) o frustrati nei loro desideri (atṛpta).
Ci sono inoltre i vendicativi e nocivi spiriti femminili detti kṛtyā, bāla-grahī o jāta-hāriṇī in hindī detti churel e pichal peri, letteralmente dai piedi volti all'indietro già menzionati nell'Atharva-veda 5.8.6.15 dai quali proprio per questa loro caratteristica, è difficile fuggire. Si tratta degli spiriti di donne morte a causa di violenze da parte di mariti o spasimanti e che desiderano vendicarsi di tutti gli uomini o degli spiriti di donne morte durante la gravidanza o di parto e che per invidia nuociono alle giovani donne rendendole sterili, procurando aborti, la perdita del latte alle neomamme e malattie ai bambini. Nell'Agni-purāṇa cap. 299 sono descritti circa trenta tipi diversi di spiriti maligni femminili che affliggono i bambini e i rimedi per contrastarli.
I paiśaca e le piśacī sono assimilabili agli spiriti medioevali occidentali detti incubi e succubi che penetrano nei sogni, immobilizzano e causano una forte senso di oppressione al petto, di soffocamento o le polluzioni notturne (svapna-doṣa). Tra le otto forme di matrimonio elencate nella Manu-smṛti 3.21 le ultime due definite demoniaca (rākṣasa) e spettrale (paiśaca) sono forme di stupro e pertanto proibite agli dvija. La possessione di donne da parte di spiriti maschili o di uomini da parte di spiriti femminili è considerata stupro. Gli spiriti elementali (bhūta) o dei deceduti (preta) letteralmente dipartiti, sono gli spiriti di coloro i cui corpi non sono stati appropriatamente e ritualmente cremati. I niśā-ācara sono gli spiriti maligni notturni che durante il sonno causano il sonnambulismo e il sonniloquio. I graha, letteralmente ciò che possiede o che afferra sono i nove pianeti del sistema solare (Luna, Sole, Giove, Venere, Mercurio,

Marte, Saturno + Rahu il nodo della Luna crescente e il nodo della Luna calante Ketu) e le divinità che li presiedono.
Nei grandi templi hindū dell'India del Sud in una area apposita sono installate le statue delle nove divinità che presiedono i nove pianeti chiamati nava-graha. Le nove immagini volte in direzioni diverse sono disposte in una griglia 3 x 3 e sono a liberamente disposizione per il culto di chiunque voglia adorarle per correggere i difetti (doṣa) della propria carta astrale natale. Nell'Agni-purāṇa cap. 300 è spiegato quando i nove pianeti sono da considerarsi maligni o benigni e i rimedi (mantra, pūjā, pietre preziose da indossare, circumambulazioni, ecc.) per annullare la loro eventuale malignità.
Ad ognuno dei nove pianeti e della relativa divinità è associata una pietra preziosa (nava-ratna). La perla (muktikā) è associata alla Luna (Soma o Candra), il rubino (śoṇamanī) al Sole (Sūrya), il topazio (maṅjumaṇī) a Giove (Guru o Bṛhaspati), il diamante (vajra-maṇī o hīra) a Venere (Sukrā), lo smeraldo (harinmannī o mārakata) a Mercurio (Budha), il corallo (raktāṅgī) a Marte (aṅgāra), lo zaffiro (indranila) a Saturno (śani), la pietra di Luna o opale (vajrābha) a Rahu e il calcedonio (śivadhātu) a Ketu.
Nel Garuḍa-purāṇa Preta-khaṇḍa cap. 20-22 Kṛṣṇa spiega a Garuḍa quali dvija diventano spiriti maligni: il peccatore (papa-karma-rata), l'avido (lobhin), chi è ucciso (mārita) da un cāṇḍala, un serpente (sarpa), un animale (paśu), un fulmine (vaidyuta) o un bandito (dasyu), colui il cui rito funebre non è stato celebrato correttamente (asamskṛta-pramīta), colui che è morto precipitando da una montagna (patana-parvata), il suicida (ātma-ghātin) e tutti coloro che muoiono in modo infame (kumṛtyu-vaśaga). Nello stesso cap. Kṛṣṇa riporta una storia narrata da Bhiṣma a Yudhiṣṭhira che riguarda l'incontro di un brāhmaṇa chiamato Santaptaka con quattro piśāca guidati da Paryuṣita. Interrogato da Santaptaka, Paryuṣita descrive la loro natura di spiriti affamati e deformi, spiega che alcuni hanno una bocca minuscola e uno stomaco enorme e altri hanno una bocca enorme e uno stomaco minuscolo.
Rivela inoltre a Yudhiṣṭhita che il loro cibo è costituito da muco (śleṣman), urina (mūtra), feci (purīṣa), sporcizia del corpo (śarīra-mala), avanzi di cibo (ucchiṣṭa) e sangue mestruale (strī-rāja). Che dimorano nelle abitazioni di dvija sudici, privi di veridicità e autocontrollo, che ospitano i fuori casta e i ladri, che non recitano mantra, non eseguono sacrifici e non studio delle scritture, non adorano gli dei celesti, dove il marito è sottomesso alla moglie, dove dilaga l'avidità, la collera, l'indolenza, la sofferenza, la paura, la pazzia, la pigrizia, l'inganno, ecc.
Nel Mālinīvijayottara-tantra 2.13-16 sono descritti i sintomi della possessione di Rudra (Śiva): la devozione incrollabile per Rudra, il perfezionamento della recitazione dei mantra (mantra-siddhi), il pieno controllo di sé (sarva-sattva-vaśitva), la capacità di portare a compimento ogni

attività (prārabdha-kārya-niṣpatti), l'eloquenza e la capacità poetica (kavitva) e la comprensione del significato di tutte le scritture (sarva-śāstra-artha-vettṛtva). Nel Jayadratha-yāmala 3.14.72-75 sono descritti gli enfatici sintomi della possessione di Kālī nella forma dell'emaciata (Kṛśodarī) ben diversi dalla semplice immobilità (stabdha) e dal rilassamento del corpo (sarva-aṅga-visras) che sono i due sintomi della possessione di Lakṣmī riportati nel Lakṣmī-tantra 43.78.

Le donne più che gli uomini sono suscettibili alle possessioni degli spiriti maligni e alle possessioni benigne delle divinità poiché si ritiene siano più permeabili a causa della loro ricorrente impurità per via delle mestruazioni e al fatto che durante la gravidanza naturalmente ospitano il feto in grembo. Nei testi ayurvedici è detto che nel quinto mese di gravidanza l'anima individuale (jīva-ātman) entra nel feto e la donna gravida è definita due corpi (dvi-deha). Le vittime di possessioni maligne in genere sono trattate dagli yogin guaritori ed esorcisti di villaggio (ojhā), dai guaritori siddha-yogin o cittar dell'India del Sud, dai medici ayurvedici (vaidya) e dagli astrologhi (jyotiṣika o daivajṅa) con mantra, yantra, talismani protettivi (tāyaka o kavaca) da portare al collo o al braccio e anelli con gemme da infilare alle dita.

Qualora i rimedi degli esorcisti o dei guaritori non sortiscano effetto, i famigliari accompagnano i posseduti in alcuni templi dedicati ad alcune divinità che si trovano sparsi in tutta l'India noti per l'efficacia degli esorcismi che vi si praticano. Tra i più importanti templi di questo tipo vi è quello di Balajī (Hanumān) a Mehandipur (Dausa, Rajasthan), di Dattātreya a Ganagapur (Kalaburagi, Karnataka) e a Sangavi (Pune, Maharastra), il cenotafio (samādhi) del sant Devjī Mahārāja (XVII sec.) a Malajpur (Betul, Madhya Pradesh), il tempio di Kālī-Bhāgavatī a Chottanikkara (Kochi, Kerala) e altri. In tal caso i locali sacerdoti-esorcisti invocano la divinità per scacciare dal posseduto/a l'entità maligna e trattano il posseduto/a con terapie che sarebbe riduttivo definire 'd'urto'. Talvolta l'esorcista dopo aver estratto le entità sottili maligne dalle vittime letteralmente le inchioda nel legno di particolari alberi in modo che non possano più nuocere.

I mussulmani per la cura di malattie fisiche e psichiche attribuite al malocchio (nazar) gettato da stregoni o dovute all'operato dei jinn, una sorta di spiriti capricciosi che tormentano gli uomini, ricorrono ai guaritori unani (hakim) o ai santi sufi pir o shaik, viventi o defunti nei loro cenotafi (darghah) come quello di Hazrat Syed Ali (XVI sec.) a Unava (Mehsana, Gujarat) e di Hazrat Nizamuddin (1238-1325) a Delhi dove sono trattati con riti, preghiere, talismani, ecc. Secoli di convivenza tra gli hindū e i mussulmani hanno fatto si che in materia di medicina ed esorcismi le divisioni confessionali non sono nette. Non è raro che hindū anche di varṇa elevato si rivolgano ai santi sufi rinomati per la loro efficacia viventi o defunti nei darghah o che i mussulmani si rivolgano a medici, astrologi e yogin tantrici hindū.

Anche gli assistenti e i compagni (gaṇa, pārṣada e paricārikā) delle divinità hindū, i loro specifici

portatori o veicoli (vāhana) hanno la capacità di possessione. Nella mitologia ogni divinità hindū è trasportata da un veicolo che incarna una delle sue qualità salienti. Viṣṇu è trasportato da Garuḍa l'aquila nemica dei serpenti, l'aquila è un simbolo di regalità e dell'annientamento degli empi. Śiva è trasportato dal toro Nandi simbolo di virilità, Śiva-Bhairava da un cane nero (kāla-śvāna) o da uno sciacallo (sṛgāla) guardiani del crematorio Gaṇeśa dal topo (mūṣaka) per via della sua capacità di superare ogni ostacolo e di entrare e uscire da ogni luogo. Durgā è trasportata dal leone (siṃha) o dalla tigre (vyāghra), Ṣaṣṭhī è trasportata da un gatto nero (kāla-mārjāra), è noto che le madri delle specie feline sono materne e protettive verso i loro piccoli. Lakṣmī è trasportata dal gufo (ulūka) uccello notturno simbolo di mutevolezza, Brahmā è trasportato dall'oca selvatica simbolo dell'haṃsa-mantra, Śītalā da un asino (khara), Cāmuṇḍā da un cadavere (śava), Skanda da un pavone (mayūra), Kāmadeva da un pappagallo (śuka), le dee fluviali Gāṅgā e Yāmunā da due coccodrilli (makara), ecc.

Uno dei più eclattanti casi di possessione da parte dei compagni e veicoli di divinità si verifica a Jejuri e a Satara (Maharastra) durante i festival celebrati due o tre volte l'anno in onore di Mhalsā e Khaṇḍoba, due divinità locali considerate manifestazioni di Pārvatī e Śiva. Numerosi loro devoti manifestano i sintomi della possessione del cavallo bianco cavalcato insieme dalla coppia divina, nitriscono e scalpitano come cavalli, mentre altri devoti posseduti dai cani che accompagnano la coppia, latrano come cani.

Nel Mahābhārata Vana-parvan 219.45-54 sono enumerate sette cause della pazzia: la possessione di divinità celesti (deva), degli antenati (pitṛ), di yogin perfetti (siddha), di semi divinità della corte di Indra (gandharva), di semi divinità della corte di Kubera (yakṣa), di spiriti maligni (piśāca) e di demoni antropofagi (rākṣasa). I trattati ayurvedici riconoscono vari tipi doi malattie psichiche tra cui i disturbi delle percezioni sensoriali: allucinazioni, ecc. (indriya-artha-grahana-vikṛti), i disturbi mentali: fobie, ossessioni, (vicāraṇa-vikṛti), i disturbi della memoria: amnesia, (smṛti-vikṛti), i disturbi delle emozioni: ansia, eccitazione, depressione e stati bipolari (bhāva-vikṛti) e i disturbi del comportamento (ceṣṭā-vikṛti). Nella Caraka-samḥitā Vimāna-sthāna 6.13 tra le cause della pazzia oltre alle sopracitate entità benigne e maligne aggiunge lo squilibrio dei tre umori corporei (tri-doṣa): muco (kapha), bile (pitta) e aria (vāta). Nei testi ayurvedicici ogni tipo di possessione sia divina che maligna è considerata nociva, il contatto con ciò che è più potente di noi è sempre pericoloso.

Nella Caraka-saṃhitā Śārira-sthāna 9.21 sono enumerati otto tipi di entità benigne o maligne che possono possedere gli esseri umani: le divinità maschili e femminili (devatā), i guru, gli antenati (pitṛ), le semi divinità (gandharva, apsaras, vidyādhara, vidyādharī, yakṣa, yakṣinī, nāga, nāginī, ecc.), gli spiriti maligni maschili e femminili (piśāca e paiśacī), i demoni antropofagi (rākṣasa e

rakṣasī) e i peggiori di tutti, i brāhmaṇa divenuti dopo la morte demoni antropofagi (brahma-rākṣasa) per essersi suicidati o aver commesso gravi peccati.
Nel Naṭya-śāstra 8.73-78 è detto che gli yakṣa possono possedere gli dvija che accettano i contaminanti resti di cibo (ucchiśṭa) propri o altrui, che non si purificano immediatamente dopo l'inevitabile stato di impurità dovuta al sonno, al sesso, alla defecazione, ecc., ed elenca una serie di sintomi della possessione che sembrano epilettici: tremori, svenimenti, schiuma alla bocca, ecc. Nella Suśruta-saṃhitā Nidana-sthana 7.11-15 gli stessi sintomi sono riferiti alla possessione dei vari tipi di semi divinità.
Ci sono tre categorie di divinità nel pantheon hindū: le grandi divinità puraniche (Śiva, Viṣṇu, Brahmā, Devī, Sūrya, Gaṇeśa, Skanda) che hanno sostituito le divinità vediche (Indra, Agni, Mitra, Vāyu, Kuvera, ecc.), le divinità assistenti (gaṇa-deva, parśada, vāhana, ecc) sia maschili che femminili che servono e accompagnano le divinità puraniche e le semi divinità maschili e femminili (upadeva o gaṇa-deva) come le apsaras, i gandharva, gli yakṣa, gli asura, i rākṣasa, i kiṃnara, i vidyādhara, ecc.
Il condizionamento dei tre guṇa di prakṛti può essere considerato una sorta di possessione da parte di Māyā Devī personificazione di prakṛti o direttamente dei tre guṇa-avatāra: Viṣṇu, Brahmā e Śiva. Nella Bhagavad-gītā 17.2-4 Kṛṣṇa spiega che il guṇa a cui ognuno è prevalentemente soggetto determina l'oggetto del suo culto: "La fede innata degli incarnati (uomini) è di tre tipi: sattvica, rajasica e tamasica. O Bhārata (Arjuna), la fede di tutti è conforme al carattere, l'uomo è costituito di fede, quale è la sua fede tale egli è. I sattvici adorano (o sacrificano alle) le divinità celesti, i rajasici (adorano) gli yakṣa e i rākṣasa e i tamasici (adorano) le classi di fantasmi e spiriti"[243]. In 17.7-22 e 18.19-40 in base ai tre guṇa sono descritti i tre tipi di cibo (āhāra), sacrificio (yajṅa), ascesi (tapas) del corpo (śarīra), della parola (vāk-maya) e della mente (manasa), carità (dāna), conoscenza (jṅāna), azione (karman), agente (karta), intelligenza (buddhi), risoluzione (dhṛti) e gioia (sukha). Il rituale di adorazione tantrica in particolare śaiva e śākta prevede che l'adoratore finisca per identificarsi con la divinità o l'esserne posseduto. In pratica solo nella concezione advaita-vedānta il liberato che ha realizzato l'identità del sé individuale (ātman) con il sé supremo (Parama-ātman) o Brahman è immune da tutti i tipi di possessioni comprese quelle divine.
In accordo alla dottrina śaiva il mondo è la dimora della morte (martya-loka), è un altare dove tutte le creature sono alla fine sacrificate a Śiva-Mahākāla, la personificazione del tempo che tutto distrugge. Śiva è anche chiamato Paśupati, signore degli animali (paśu) e per esteso signore

243 Bhagavad-gītā 17.2-4: trividhā bhavati śraddhā dehinaṃ sā svabhāvajā, sātvikī rājasī caiva tāmasī ceti tāṃ śṛṇu. sattva-anurūpā sarvasya śraddhā bhavati bhārata, śraddhāmayo'yam puruṣo yo yac-chraddhaḥ sa eva saḥ. yajante sāttvikā devān yakṣa-rakṣaṃsi rājasāḥ, pretān bhūta-gaṇāṃś ca-anye yajante tāmasā janaḥ.

di tutti gli esseri viventi. Uno degli altri nomi di Śiva è Bhūta-nātha, signore degli spiriti maligni (bhūta) che costituiscono il suo seguito (gaṇa) nel crematorio o di nuovo indica il signore di tutti esseri viventi. Per indicare il suo carattere salvifico Śiva è inoltre chiamato Mṛtyuṅjaya, vincitore della morte e Amṛteśa, signore dell'immortalità. Lo śaiva bhakta identificato con Śiva o posseduto da Śiva come lui non è più soggetto ai guṇa di prakṛti, ha spezzato il ciclo del samsāra, ha ottenuto l'immortalità o liberazione.

Nella letteratura sanskrita ci sono molti esempi della capacità degli yogin di impossessarsi della mente e dei corpi altrui (paraśarīra-āveśa o saṅkrānti). Nello Yoga-sūtra 3.39 è detto: "Sciogliendo ciò che lega (che tiene unito il corpo sottile al corpo grossolano) e diventando coscienti delle attività della mente, (lo yogin sviluppa) la capacità di penetrare nei corpi altrui"[244]. Nel Mālinīvijayottara-tantra 21.9-19, Śiva specificatamente insegna come acquisire la particolare siddhi con la quale uno yogin può penetrare in un cadavere e rianimarlo. Dopo aver padroneggiato il respiro (jita-prāṇa) lo yogin deve modellare una piccola statuina a forma d'uomo costituita di polpa di sandalo (śrīkhaṇḍa), melassa (guḍa) e canfora (karpūra), applicare in ogni sua membra dei mantra (aṅga-nyāsa) ed esercitarsi ad animarla facendola muovere a suo piacimento. Se riesce a far muovere questa statuina sarà poi in grado di animare e muovere come desidera un cadavere trasferendo in esso la sua coscienza. Anche l'ultima delle otto tradizionali siddhi acquisite dagli yogin ossia il potere di dominare gli altri (vasitva) può essere intesa come la capacità di prendere possesso della mente e del corpo altrui.

Nel Mahābharata Anuśāsana-parvan cap. 40-41 Bhīṣma narra a Yudhiṣṭhira la storia del ṛṣi Devaśarma e della sua bellissima moglie Ruci. Devaśarma si allontana temporaneamente da casa per eseguire uno yajṅa e lascia in custodia la moglie a Vipula, il migliore dei suoi discepoli. Vipula teme il castigo di Devaśarma se non sarà in grado di proteggere Ruci da Indra. Sapendo che Indra desidera possedere Ruci assumere qualsiasi forma, Vipula decide di usare i suoi poteri yogici per penetrare nel corpo di Ruci per impedire a Indra di violarlo. Si siede di fronte a Ruci e mentre conversa con lei la fissa negli occhi e senza farsi scoprire penetra in lei. Qualche tempo dopo saputo che Devaśarma a lasciato Ruci da sola Indra si presenta per sedurla ma Vipula dall'interno del corpo di Ruci non le permette di muoversi né di rispondere alle domande di Indra. Quando Indra si rende conto che Vipula la sta controllando dall'interno si allontana sconfitto e frustrato. Quando Devaśarma ritorna casa Vipula gli racconta come ha protetto Ruci. Nei capitoli seguenti dopo lunghe discussioni con altri saggi Devaśarma giunge alla conclusione che Vipula ha obbedito al suo ordine di proteggere Ruci e non ha commesso il grave peccato di violare la moglie del guru, perciò Devaśarma è molto soddisfatto del comportamento di Vipula.

244 Yoga-sūtra 3.39: bandha-kāraṇa-śaithilyāt pracāra-saṃvedanāc-ca cittasya para-śarīra-āveśāḥ.

Indra non è nuovo a questo genere di imprese che di solito gli riescono ma gli procurano maledizioni dai ṛṣi saggi veggenti di cui insidia le mogli. Nell'Harivamśa Bhaviṣya-parvan 5.11-17 è narrato che mentre il re Janamejaya sta celebrando un sacrificio aśvamedha Indra ne approfitta per penetrare nel cavallo da sacrificare per avere un rapporto sessuale con Kaśyā moglie di Janamejaya quando ritualmente la moglie di Janamejaya verso la fine del sacrificio mima un rapporto sessuale con il cavallo strangolato.

Nel Mahābhārata Śānti-parvan cap. 308, Bhīṣma narra a Yudhiṣṭhira la storia della yoginī Sulabhā e del re Jānaka. Sulabhā nella veste di una giovane monaca itinerante fa visita a Jānaka per scoprire se è veramente liberato come si dice sia. Jānaka riceve Sulabhā a palazzo e, grazie ai suoi poteri yogici, come Vipula con Ruci, fissando Jānaka negli occhi, penetra in Jānaka. Jānaka non riusce a impedirglielo perché in realtà come Sulabhā verifica, non è ancora del tutto liberato, tuttavia Jānaka si accorge della penetrazione di Sulabhā e protesta vivamente definendo la possessione del suo corpo da parte di Sulabhā empia come uno stupro (dharṣaṇa).

Nel Kathāsaritsāgara 1 cap. 4, Somadeva (XI sec.) narra la storia di tre studenti brāmaṇa chiamati Indradatta, Vararuci e Vyāḍi. Al termine dei loro studi devono offrire il tradizionale dono di ringraziamento al loro guru (guru-dakṣiṇa) ma essendo poveri decidono di recarsi ad Ayodhyā dal re Nanda e chiedere in carità del denaro per il loro guru. Arrivati ad Ayodhyā vengono a sapere che il re è appena morto. Indradatta che possiede il potere yogico di penetrare nel corpo altrui, propone a Vyāḍhi di rimanere a guardia del suo corpo in un luogo isolato mentre egli in meditazione sarebbe penetrato nel cadavere del re Nanda per rianimarlo e dare una lauta carità a Vararuci che si sarebbe recato alla corte del re. Ma l'improvviso ritorno in vita del re Nanda non trae in inganno il primo ministro che sospettando un trucco yogico invia soldati ovunque per bruciare i corpi di yogin trovati assorti in profonda meditazione. Poiché Vararuci non riesce a proteggere il corpo di Indradatta quando i soldati lo scoprono e lo bruciano, Indradatta perde il suo originale corpo da brāhmaṇa e imprigionato nel corpo del re si pente dell'uso fraudolento del suo potere yogico.

Nello Śaṅkara-vijaya di Madhava (XIV sec.), una tarda biografia di Śaṅkara, è narrato che quando Śaṅkara sfida il mīmānsāka Maṇḍana Miśra a un confronto dialettico Ubhayā Bharati moglie di Maṇḍana Miśra si offre di sostituirlo e interroga Saṅkara sui kāma-śāstra una materia sulla quale essendo un saṃnyāsin, Śaṅkara non era per nulla preparato. Per ovviare Śaṅkara chiede una pausa, abbandona il proprio corpo in una caverna alla cura di alcuni discepoli e prende possesso del cadavere del re Amaru appena deceduto in Kashmir. Rianimato il cadavere del re, Śaṅkara gode nell'harem con le spose di Amaru e si fa da loro istruire sui kāma-śāstra. Una volta edotto anche in questa materia, Śaṅkara abbandona il corpo del re Amaru, rientra nel proprio, riprende

il confronto con Ubhayā Bharati e la sconfigge.
Uno dei generi del kāvya sanskrito è la farsa (prahasana). Nella farsa Bhagavad-ajjukā attribuita Bodhāyana (II sec. d.C.) è narrata la storia di Śāṇḍilya un brāhmaṇa ignorante e poco incline all'ascesi che soltanto per mangiare diventa un monaco buddhista. In seguito, poiché la regola impone ai monaci buddhisti di mangiare soltanto una volta al giorno, ritorna hindū e diventa discepolo di un guru saṃnyāsin itinerante (pārivrājaka) di nome Bhagavat. Śāṇḍilya si innamora di una bella cortigiana (ajjukā) di nome Vasantasenā che però lo tratta con sufficenza da brāhmaṇa povero qual'è. Quando un serpente velenoso morde Vasantasenā la madre e un ricco favorito dalla cortigiana chiamano due medici per salvarla ma è inutile. La morte della cortigiana getta Śāṇḍilya nella disperazione e il saṃnyāsin Bhagavat per dargli una lezione sul distacco dagli oggetti dei sensi e impressionarlo con i suoi poteri yogici, entra in meditazione e penetra nel cadavere di Vasantasenā, lo rianima e comincia tramite lei ad istruire Śāṇḍilya.
Vasantasenā però morta per errore, il serpente doveva mordere e uccidere una omonima pia e anziana donna e l'inviato della morte (yama-dūta) doveva portarne l'anima al cospetto di Yamarāja per il giudizio. Lo yamadūta decide allora di riportare in vita Vasantasenā reinserendo la sua anima nel corpo di cortigiana e di prendersi l'anima dell'anziana donna, ma trovando il corpo di Vasantasenā già occupato da Bhagavat, inserisce l'anima di Vasantasenā nel corpo vuoto del saṃnyāsin Bhagavat. Si crea così la comica situazione del guru saṃnyāsin che attraverso il corpo della cortigiana impartisce lezioni filosofiche a Śāṇḍilya ma non può più tornare nel proprio corpo perché occupato dall'anima di Vasantasenā che a sua volta con le sue due intime amiche si lamenta poiché trovandosi nel poco attraente corpo del saṃnyāsin non può esercitare la sua abituale professione. Il problema è alla fine risolto dal pasticcione yamadūta che riesce a rimettere al loro posto le anime di Bhagavat e di Vasantasenā e a prendersi l'anima dell'anziana omonima donna.
Alcuni commentatori hanno proposto una interpretazione esoterica di questa breve farsa secondo la quale il guru saṃnyasin rappresenta il Parama-ātman, Śāṇḍilya rappresenta il jiva-ātman, Ajjuka la suṣumṇā-nāḍī, le sue due amiche la iḍā e piṅgala-nāḍī, lo Yamadūta il tempo (kāla), la madre e il ricco favorito dalla cortigiana l'illusione (moha) e l'ignoranza (avidyā) e i due medici la determinazione (saṅkalpa) e il dubbio (vikalpa).
Nella Caraka-saṃhitā Nidana-sthāna cap. 7 è detto che le malattie mentali sono sintomi (cinha) della possessioni di entità benigne o maligne dovuto alle offese verso gli dei celesti (deva), i saggi veggenti (ṛṣi), gli antenati (pitṛ), i musici o guerrieri celesti (gandharva), gli spiriti arboricoli (yakṣa), i demoni antropofagi (rakṣasa), i fantasmi (piśāca), i guru, gli anziani (vṛddha), le persone e gli insegnanti degni di rispetto. Sintomi della possessione di entità maligne sono la propensione

ad offendere gli dei celesti, il fare violenza alle mucche, ai brāhmaṇa e agli asceti, l'irascibilità (kopanatva), la malignità (nṛśaṃsa-abhiprāyatā) e la stupidità (arati). É detto che gli dei celesti causano la pazzia con lo sguardo (avalokana, adṛśṭi), i guru, i saggi e gli anziani con le maledizioni (śāpa), gli antenati rivelandosi (darśana), i gandharva con il tocco (spṛśa), gli yakṣa prendendo possesso (sama-āveśa), i rākṣasa con il loro odore (gandha) e i piśāca montando (āruha) ossia controllando e usando come veicoli (vāhana) le loro vittime. I sintomi benigni delle possessioni divine sono: la forza (bala), la memoria (smaraṇa), la capacità di linguaggio (vacana), gli occhi sbarrati (netra-stambha), il cambio della voce (dhvani-vikāra), i capelli che si sciolgono (mukta-keśa), la conoscenza del passato, presente e futuro (trīkāla-jṅā), l'approfondita conoscenza delle scritture (sāstra-jṅā), la capacità di fare miracoli (aścarya-kriyā) e altri.
Nella Caraka-saṃhitā Śārira-sthāna cap. 3 sono enumerati i sintomi di tipo psicotico o epilettico delle possessioni maligne: lo sdoppiamento della personalità (dvaibhāvya), la perdita di coscienza (manolaya), le convulsioni (ākṣepa), il rotolarsi per terra (viluṭhita), la schiuma alla bocca (lālā-srava), le grida (huṃkāra), il riso incontrollato (aṭṭa-hāsa), le vertigini (ghūrṇā), ecc.
La somiglianza di questi sintomi con quelli manifestati dai membri delle tradizioni tantriche sinistre śaiva e śākta nel corso del rito dell'iniziazione (dīkṣā) e del cakra-pūjā, dai monaci vajrayāna nel corso del gaṇa-cakra e dai membri di alcune tradizioni sant vaiṣṇava medioevali, dimostra la relazione esistente tra i mezzi (sādhana) e l'obiettivo (sādhya) della bhakti. L'esperienza mistica di unione, identificazione o possessione (samāveśa) del bhakta con la divinità è stata assimilata da Abhinavagupta (X sec.) all'esperienza estatica del rasa nel kāvya.
Nella dottrina śaiva kashmira la liberazione non è prodotta dalla meditazione come nell'advaita-darśana o nello yoga-darśana ma dal verificarsi della possessione-identificazione con Śiva (samāveśa). Il livello di intensità della possessione dipende dal tipo di iniziazione e dalla scarica o discesa dell'energia (śakti-pāta) a cui il guru sottopone il discepolo.
Già Bharata Munin nel Naṭya-śāstra cap. 6, da Nandīkeśvara (V sec.) nell'Abhinaya-darpaṇa 41 e da Abhinavagupta hanno elencato gli otto stati emotivi (sāttvika-bhāva) mostrati dagli attori nel palcoscenico e indotti negli spettatori dell'opera teatrale: l'mmobilità (stambha), la sudorazione (svedā-ambu), l'orripilazione (roma-aṅca), il balbettio (svara-bhaṅga), il tremore (vepathu), il cambio di colorito (vaivarṇya), il pianto (aśra) e lo svenimento (pralaya). Viśvanātha Kavirāja (XV sec.) l'ultimo grande teorico del kāvya sanskrito, nel Sāhitya-darpaṇa 3.2 definisce ultramondana (alaukika) l'esperienza estetica del rasa e molto simile all'esperienza del Brahman (brahma-ānanda-sahodara).
Nel Netra-tantra 19.55-80 è detto che gli spiriti maligni tentano di impossessarsi dei corpi umani perché desiderano mangiare carne (bali-kāma), godere dei piaceri sessuali (bhoktu-kāma),

portare al suicidio il posseduto (ātma-hatyā-kāma) o uccidere qualcuno (hantu-kāma). Nel manuale di culto tantrico śaiva Īśānaśivagurudeva-paddhati 2.42.5-8 sono elencati i tipi di uomini e donne che possono essere soggetti a possessione maligna e i loro sintomi: "... colui che nel sonno è agitato, rigido, sorridente, impaurito, alienato, contaminato (a causa della bava alla bocca) e che di notte spreca la ricchezza (è soggetto a polluzione), così come colui che (da sveglio) è alienato e che desidera suicidarsi, (e) la donna nuda, incinta, (impura) che non ha fatto il bagno dopo il funerale (di un famigliare), che ha appena partorito, mestruata, afflitta dal desiderio sessuale, la donna libera (la prostituta) che sta all'incrocio di quattro strade, la spregevole massaggiatrice con olio e la moglie che mangia prima delle tre giunzioni del giorno (alba, mezzogiorno e sera prima di aver preparato e dato da mangiare al marito), (tutti costoro) sono soggetti alla possessione degli spiriti ...[245]" Poco oltre nell'Īśānaśivagurudeva-paddhati 2.43.54-55 è detto che le entità sottili sono divise in quelle maligne che sono focose o crudeli (agneya) e che desiderano uccidere (hantu-kama) e in quelle benigne che sono gentili (saumya) e che desiderano godere attraverso il posseduto dei piaceri sessuali (rati-kāma). Ambedue i tipi di entità sottili infestano alberi particolari in luoghi isolati nelle montagne, nelle foreste, le rovine di antichi monasteri e stūpa buddhisti e i crematori.

Gli dvija sono esposti al rischio di possessione maligna quando compiono azioni peccaminose (pāpa-karman), quando si trovano in una abitazione abbandonata e vuota (śūnya-gṛha), in un incrocio isolato di strade (catuṣ-pāthā), quando hanno rapporti sessuali durante i momenti di congiunzione della giornata (tri-sandhyā) o nei giorni di Luna nuova e piena (parvasandhi), quando non eseguono appropriatamente i riti e i sacrifici prescritti nelle scritture, quando rompono dei voti (vrata), quando si trovano nel mezzo di una battaglia (mahāhava), durante un eclisse di Sole o di Luna (mahāgraha-upagamana), durante un parto (prajanana-kāla) in famiglia, quando toccano cose (o persone) inauspiciose (aśubha) o impure (aśuci), quando vomitano (vamana) o si devono purgare (virecana), quando sbadigliano (jṛmbhaṇa) senza coprirsi la bocca, quando perdono sangue (rudhira-srāva), quando si recano al tempio in stato di impurità (caitya-deva-āyatana), quando mangiano carne (māṃsa), quando bevono bevande alcoliche (madya), quando accettano resti di cibo (ucchiṣṭa), quando sono nudi (dig-vāsas), quando di notte attraversano una città (nagara), un parco (upavana), un crematorio (smaśāna), un luogo di esecuzioni (āghātana), ecc.

Eccetto che nell'esecuzione dei riti tantrici sinistri nel crematorio per i quali lo stato di purezza dell'adepto è ininfluente se non controproducente, nei preliminari di culto tantrico di tipo destro

245 Īśānaśivagurudeva-paddhati 2.42.5-8: ... kruddhaṃ hṛśṭaṃ hāsinaṃ ca bhītam ekākinaṃ niśi. ucchiṣṭaṃ bhūṣitaṃ rātrau naṣṭa-ālabdha-dhanaṃ tathā viyoginaṃ mumūrṣuṃ ca striyaṃ nagnāṃ ca garbhiṇīṃ. dura-ācāra-mṛta-asnātāṃ nava-sūtāṃ rajasvalāṃ, kāmārtāṃ madyapāṃ muktāṃ rathyācatvarayoḥ sthitām. sandhyāsu prathama-abhogyām abhyaktām avamānitām, grahā gṛhṇanti ...

(dakṣiṇa) di una divinità oltre alle purificazioni rituali (śuddhi), i tantra e i manuali di culto tantrici prevedono che l'adoratore esegua riti di protezione, pacificazione e allontanamento (śānti-karman) dei vari tipi di spiriti maligni che potrebbero turbare il culto. I riti tantrici sinistri da eseguire nel crematorio descritti nel Śābara-tantra (XIII sec.) con i quali l'adepto piega alla propria volontà i vari tipi di spiriti maligni maschili che vi risiedono chiamati Koka, Durnāma, Sadāhva, Pramāli e femminili chiamati Caṇḍā, Arāyā, Arjunī, Nirṭtī, Ugra-jihvā e altri, non richiedono alcun rito di purificazione rituale.

Nel caso di un rito di culto destro di una divinità, l'adoratore per proteggersi e disperdere gli spiriti maligni erige un immaginario cerchio di fuoco che lo circonda (agni-prākāra), recita dei mantra specifici contenenti il bīja-mantra arma (kīlā o aṣṭra) phāṭ e il bīja-mantra armatura (kavaca) hūṃ (o huṃ) ed esibisce i mudrā della ruota o disco (cakra), del pesce (matsya), del velo coprente (avaguṇṭhana), del blocco delle direzioni (dig-bandhana) e altri. In particolare gli adoratori vaiṣṇava per proteggersi dagli spiriti maligni recitano il verso 11.36 della Bhagavad-gītā mentre gli śākta recitano il verso 11.34 del Devī-māhātmya.

Nei vari purāṇa, tantra e manuali di culto tantrici allegati agli inni (stotra) dedicati alle divinità si trovano spesso anche gli inni armatura (kavaca-stotra) con i quali l'adoratore può invocare la protezione della particolare divinità a cui è devoto e che deve adorare. Per esempio nel Bhāgavata-purāṇa 6 cap. 8 è contenuto un nārāyaṇa-kavaca, nello Skanda-purāṇa Brahmottara-kaṇda è contenuto uno Śiva-kavaca e nel Devī-māhātmya 4.24-27 è contenuto un devī-kavaca oltre a quello che tradizionalmente è allegato al testo come un inno separato. Anche il suono della conchiglia (śaṅkha) simbolo di vittoria che precede e conclude la cerimonia di adorazione (pūjā, arcana o arhaṇa, hindī āratī) delle immagini sacre di Viṣṇu nel tempio serve a spaventare e allontanare gli spiriti maligni.

Il bhakta mira ad abbattere la divisione tra loro e la divinità adorata (iṣṭa-devatā) dedicandosi al suo culto esclusivo, recandosi al tempio a vedere (darśana) l'immagine sacra della divinità e a farsi da lei vedere. Nel corso del darśana l'immagine sacra della divinità è il soggetto che 'dà il darśana' (in hindī darśan denā) e il bhakta visitatore del tempio è colui che 'prende il darśana' (darśan lenā). Per il bhakta essere visto dalla divinità è fondamentale perciò nel caso di immagini sacre amorfe apporre su di esse un paio di occhi. Oltre a ciò il bhakta accetta i resti del cibo, dei fiori e di ogni altro articolo a offerto all'immagine sacra della divinità, ne recita incessantemente i nomi e danza al loro canto, ricorda le sue gioiose attività (līlā) e riconduce ad essa ogni suo atto, parola e pensiero. Il bhakta non si contenta di adorare ritualmente la divinità né mira a comprenderla filosoficamente, egli desidera amarla e possedere la divinità tanto quanto esserne posseduto. Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 9.29 afferma che i suoi bhakta sono in lui come lui è in loro.

Concedere il darśan non è prerogativa esclusiva dell'immagine sacra della divinità nel tempio anche il guru e i santi concedono il loro.
Il bhakta sviluppa una relazione così intima e personale con la sua divinità elettiva che si permette di scherzare con lei, di rimproverla e talvolta anche di arrabbiarsi con lei. Abhinavagupta nel commento alla Bhagavad-gītā Gītārtha-saṅgraha 14.26 descrive gli effetti dell'estasi spirituale dello śiva-bhakta: i peli (del corpo) eretti come spine (kaṇṭakita-romavān), il corpo tremante (vepamāna-tanur) e gli occhi spalancati e pieni di lacrime (visphārita-nayana-yugala-parivarta-māna-salila-saṃpātaḥ).
Nei testi vaiṣṇava-paṅcarātra la giornata del bhakta è segnata da cinque atti di culto (paṅca-kala): andare al tempio di Viṣṇu (abhigamana), raccogliere e preparare gli articoli di culto (upādāna), adorare (ijyā) la divinità, studiare e ascoltare le scritture (svādhyāya) e meditare su Viṣṇu (yoga). Nel più Bhāgavata-purāṇa 7.5.23 sono elencati nove tipi di bhakti: l'ascolto (śrāvaṇa) dei nomi e delle attività (līlā) di Vīṣṇu, il canto dei suoi nomi (nāma e pada-kīrtana), il ricordo (smaraṇa) dei suoi nomi e delle sue attività, il servizio offerto ai piedi (pāda-sevana) della sua immagine sacra, l'adorazione (arcana) della sua immagine sacra, l'offerta di preghiere e inni (vandana), lo sviluppo dell'umile attitudine di servizio (dāsya), del sentimento di amicizia (sakhya) e dell'abbandono totale (ātma-nivedana) alla sua volontà. Secondo alcuni studiosi i nove tipi di bhakti vaiṣṇava derivano dal metodo di realizzazione dell'ātman esposto nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.5.6: "É l'ātman che deve essere realizzato, ascoltato, ricordato e profondamente meditato"[246].
Ma ci sono due classi di bhakta. Il dualista (saguṇin) che desidera oltre la liberazione mantenere la sua individualità (viśeṣa) per continuare ad offrire alla sua divinità d'elezione (iṣṭa-devatā) il suo eterno e incondizionato servizio. Molti versi del vaiṣṇava Bhagavata-purāṇa come il 3.25.34, 9.4.67, 10.83.41-2, 11.14.14, 11.20.34 e altri dichiarano che l'obiettivo finale è la pura devozione (śuddha-bhakti) per la divinità che in questo caso Kṛṣṇa. Il puro bhakta per la grazia di Kṛṣṇa è già liberato e ha orrore della liberazione.
Oltre al dualista c'è anche il bhakta monista (nirguṇin) che ambisce all'annullamento della sua individualità, alla fusione o piena identificazione con la divinità adorata (īśvara-abhimānitva), in tal caso la bhakti è un strumento (sādhana) temporaneo da abbandonare una volta raggiunto l'obiettivo (sādhya) e per i vaiṣṇava, se quello è il suo sincero obiettivo Kṛṣṇa glielo può concedere. Già nel pali buddhista Majjhima-nikāya 22 è detto che il sādhana è uno strumento temporaneo inutile una volta raggiunto l'obiettivo. Una volta che si è attraversato il fiume con una barca a che pro portarsela dietro?
La tensione tra la bhakti saguṇa e nirguṇa si evidenzia nei due tipi di culto delle immagini delle

246 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.5.6: ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo.

divinità nelle sue forme simboliche e astratte come il nome-mantra, lo yantra, il fuoco, lo śiva-liṅga, la śalagrama-śila, il vaso pieno d'acqua (pūṛṇa-kumbha), ecc. considerate superiori al culto dell'immagine sacra antropomorfa della divinità (mūrti). Generalmente i templi hindū all'esterno sono ornati di molti rilievi e statue che illustrano i miti che riguardano le divinità a cui sono dedicati, mentre la camera che contiene l'immagine sacra della divinità è spoglia.

Nelle tradizioni vaiṣṇava-paṅcarātra dopo la morte il bhakta ottiene una delle canoniche cinque forme di liberazione in ordine di valore crescente: risiedere con Viṣṇu (sālokhya), asssumere il suo stesso aspetto (sārūpya-mukti), acquisire i suoi poteri (sārṣṭitā), godere della sua compagnia o vicinanza (sāmīpya) e diventare uno con lui (sāyujya o ekatva). Nelle tradizioni vaiṣṇava viśiṣṭha-advaita di Rāmānuja (XII sec.), dvaita di Madhva (XIII sec.), dvaita-advaita di Nimbārka (XIII sec.), śuddha-advaita di Vallabha (XVI sec.) e acintya-bheda-abheda di Caitanya, la liberazione sāyujya poiché è impersonale non è accettabile perché non permette alcuna relazione tra il bhakta e la divinità adorata.

Dal XVI sec. nell'India del Nord nelle tradizioni saguṇin vaiṣṇava gauḍīya di Caitanya e puṣṭi-mārga di Vallabha presto imitati dalle tradizioni di Nimbārka (XIII sec.) e Rāmānanda (XIII sec.) adottarono la teoria estetica dei sapori (rasa) in origine esposta da Bhārata Munin e sviluppata dopo di lui da molti teorici del kāvya tra i quali gli śaiva Abhinavagupta (X sec.) e Bhoja (XI sec.), il gauḍīya vaiṣṇava Rūpa Gosvāmin (XVI sec.) e altri. I vaiṣṇava elaborano un sistema di gradazione del valore della liberazione basato sul grado di intimità che il bhakta può stabilire con Kṛṣṇa, Viṣṇu o Rāma.

La liberazione per i gauḍīya vaiṣṇava assume la forma della relazione di servizio (dāsya-rasa) offerto alla divinità, di amicizia (sākhya), di parentela (vātsalya-rasa) e culmina nella relazione d'amore (mādhurya-rasa) matrimoniale lecita (svakīya) esemplificata dalle mogli di Kṛṣṇa, da Sitā moglie di Rāma e da Lakṣmi moglie di Viṣṇu o illecita (parakīya) esemplificata da Rādhā e dalle gopī di Vrindavana amanti di Kṛṣṇa. In questa tradizione e altre tradizioni dualiste la liberazione impersonale o neutra (śānta-rasa) teorizzata come suprema da Abhinavagupta è considerata inferiore e inaccettabile.

Nelle tradizioni śaiva saguṇin che fanno riferimento ai 28 śaiva-āgama la śiva-bhakti è caratterizzata da quattro sentieri (mārga) che conducono ad altrettante relazioni che intercorrono tra il bhakta e Śiva: di servizio (dāsa-mārga), di amicizia (saha-mārga o kriyā), di amore filiale (satputra-mārga) e di amore coniugale (nāyaka-nāyikā). I quattro argomenti (pāda) dei tantra e degli śaiva-āgama: kriyā, yoga, caryā e jṅāna tramite quattro diversi sādhana conducono lo śiva-bhakta agli stessi tipi di liberazione considerati dalla dottrina vaiṣṇava-paṅcarātra: vivere nello stesso luogo di Śiva (sālokya), assumere le sue sembianze (sārūpya),

vivere in sua prossimità (sāmīpya) e fondersi o identificarsi pienamente con lui (sāyujya). Per gli śaiva, l'ultima forma di liberazione, la impersonale sāyujya-mukti è la suprema forma di liberazione.

Nele tradizioni vaiṣṇava eterodosse la bhakti offerta a Viṣṇu, Rāma o Kṛṣṇa è il miglio strumento di liberazione, è indispensabile, sufficente, incondizionata e universale ossia è adatta a tutti gli uomini compresi gli śūdra, gli intoccabili e le donne. In alcune tarde versioni minori o regionali del Rāmāyaṇa è narrato che Rāma in una occasione in una foresta accetta della frutta che la tribale Śābarī ha raccolto per lui e gli offre dopo averla ella stessa assaggiata per assicurarsi che sia di buona qualità. Allo stesso modo Śiva accetta il culto dell'intoccabile nayanar Kannappa che si riempie la bocca di acqua e con essa la spruzza sullo śiva-liṅga e che gli offre la carne di animali impuri che ha cacciato. Ma per alcune tradizioni śaiva eterodosse la śaiva-bhakti non è per tutti e non è sufficente, la bhakti di Kannappa è l'eccezione non la regola. Per ottenere la liberazione che consiste nell'identificazione con Śiva o lo stato di Śiva (śivatva) è indispensabile essere iniziati (dīkṣita) da un guru appartenente a una tradizione śaiva. Nel Kulārṇava-tantra 14.3 Śiva afferma: "L'ingiunzione di Śiva è che senza iniziazione non c'è la liberazione (ma) senza l'insegnante (il guru) non c'è (l'iniziazione). Per questo motivo c'è la tradizione degli insegnanti"[247].

Abhinavagupta nel Tantrāloka 15.42-43 afferma: "L'identificazione con Śiva è lo strumento, nessun strumento esterno concede la liberazione. 'Egli (il guru) è Śiva e io anche sono Śiva', così la ferma fiducia nel guru è la causa (della liberazione) del discepolo e (il suo) effetto"[248]. Lo śaiva kashmiro Somānanda (X sec.) nel verso introduttivo (maṅgala-śloka) dello Śivadṛṣṭi 1.1 afferma: "Contrapponendosi a sé stesso, possa Śiva che grazie alla sua potenza compenetra la (mia) forma, prostrarsi di fronte a sé stesso per mezzo di sé stesso"[249]. Nel Paraśurāmakalpa-sūtra 1.18 è detto che l'obiettivo dello śiva-bhakta è: satataṃ śivatā-samāveśaḥ "Lo stato della costante pervasione di Śiva" e nel Vijṅāna-bhairava 20 è spiegato che l'adepto diventa Śiva attraverso la Śakti: "Colui che penetra in (si identifica con) Śakti, acquisisce lo stato di non distinzione (da Śiva), egli assume la forma di Śiva, in queso caso (Śakti) è detta la porta di accesso a Śiva"[250].

gli asceti delle tradizioni śaiva estreme (ati-mārga) meditando sul mantra sivo'ham: 'Io sono Śiva' per facilitare l'identificazione con Śiva ne assumono l'aspetto, l'abbigliamento e il carattere. Anche i membri delle tradizioni vaiṣṇava-sahajīya del Bengala devote al culto di Rādhā e Kṛṣṇa e di alcune tradizioni rāmānandin devote al culto di Sītā e Rāma dette rasika-sampradāya per meglio riuscire a identificarsi rispettivamente con Rādhā o con Sītā ne assumono l'aspetto e il

247 Kulārṇava-tantra 14.3: vinā dīkṣāṃ na mokṣaḥ syāt-tad uktaṃ śiva-śāsane, sā ca na syād-vinā-ācāryam ity-ācārya-paramparā.

248 Tantrāloka 15.42-43: śiva-abhimānita-upāyo bāhyo hetur-na mokṣadaḥ, śivo'yaṃ śiva eva-asmi-ity evam ācārya-śiṣyayoḥ. hetu-tadvat-tayā dārḍhya-abhimāno mocako hy aṇoḥ, ...

249 Śivadṛśṭi 1.1: asmad-rūpa-samāviṣṭaḥ sva-ātmanā-ātma-nivāraṇe, śivaḥ karotu nijayā namaḥ śaktyā tat-ātmane.

250 Vijṅāna-bhairava 20: śakty-avasthā-praviṣṭasya nirvibhāgena bhāvanā, tad āsau śiva-rūpī syat śaivi mukham iha-ucyate.

carattere dando luogo a grossolani fenomeni di travestitismo.
Nel Brahma-yāmala cap. 39 i testi tantrici sono divisi in tre correnti (srotas) in base al guṇa di prakṛti dal quale sono influenzati e dalla relativa divinità adorata. Alla corrente mediana (madhyama-srotas) appartengono i tantra influenzati dal tamo-guṇa che prescrivono riti impuri adatti al culto degli spiriti. Alla corrente sinistra (vāma-srotras) appartengono i tantra influenzati dal rajo-guṇa che prescrivono riti che trasgrediscono le norme morali dei dharma-śāstra e che sono adatti al culto di alcune forme irate di Śiva e di Devī. Alla corrente destra (dakṣiṇa-srotras) appartengono i tantra influenzati dal sattva-guṇa che prescrivono riti rispettosi delle norme morali dei dharma-śāstra e che sono adatti al culto delle forme benigne di Śiva e di Devī. Qualcosa di simile è esposto da Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 17.4: "Gli uomini soggetti al sattva-guṇa adorano gli dei celesti, gli uomini soggetti al rajo-guṇa adorano gli yakṣa e i rakṣasa, gli uomini soggetti al tamo-guṇa adorano i fantasmi e i vari tipi di spiriti maligni"[251].
Salvo eccezioni, come alcuni purāṇa i tantra hindū non sono mai del tutto omogeneamente śaiva, śākta o vaiṣṇava, né interamente destri (ortodossi) o sinistri (eterodossi) e non è sempre corretta l'attribuzione al sattva-guṇa di tutti i vaiṣṇava-tantra e al rajo-guṇa o al tamo-guṇa agli śaiva e śākta-tantra. Per esempio nel vaiṣṇava Lakṣmī-tantra 43.75-90 ci sono riferimenti al rito tantrico sessuale (maithuna) anche se ingiunto solo all'adepto con la propria moglie (svakiyā), mentre nello śākta Mahānirvāṇa-tantra cap. 8-12 sono descritti i doveri in base al sistema del varṇa-āśrama, il ciclo dei sacramenti (saṃskāra), i doveri delle donne (strī-dharma), i doveri del re (rāja-dharma), le procedure di espiazione (prāyaścitta), la trasmissione dell'eredità, ecc., come un vero e proprio ortodosso dharma-śāstra. Circa i doveri della moglie il Mahānirvāṇa-tantra 8.106 cita letteralmente la Manu-smṛti 5.148 e 9.2-3.
Nella Niśvāsatattva-saṃhitā, uno dei più antichi testi śaiva risalente al V – VII d.C., nella prima delle cinque sezioni detta Niśvāsa-mukha c'è la più antica menzione delle cinque vie o flussi di conoscenza detti pañca-srotā esposta dalle cinque forme di Śiva. In ordine gerarchico lo srotā più basso è il laukika (mondano) che riguarda le ordinarie attività pie (puṇya-karman) ed è rivelato dalla bocca occidentale di Sadyojāta, lo srotā vaidika riguarda i riti vedici ed è rivelato dalla bocca settentrionale di Vāmadeva, lo srotā ādhyātmika riguarda le dottrine saṃkhya e yoga ed è rivelato dalla bocca meridionale di Aghora, lo srotā atimārga (transcendentale) riguarda le dottrine śaiva-pāśupata ed è rivelato dalla bocca orientale di Tatpuruṣa e infine lo srotā mantra-mārga riguarda le dottrine śaiva-siddhānta ed è rivelato da Īśāna.
Nel Kulārṇava-tantra 3.6-7 Śiva rivela che ci sono cinque tradizioni (āmnāya) tantriche: kaula (famigliare), uttara (settentrionale), pūrva (orientale), dakṣiṇa (meridionale) e paścima

251 Bhagavad-gītā 17.4: yajante sāttvikā devān yakṣa-rakṣasāṃsi rājasāh, pretān bhūta-gaṇāṃś ca-anye yajante tāmasā janāḥ.

(occidentale). Ogni tradizione è annunciata dalla bocca di una delle cinque forme di Śiva (paṅca-brahman): il Signore dorato Sadyojāta, il bianco guru insegnante Vāmadeva, il rosso benevolo Aghora, il nero e impenetrabile Tatpuruṣa e il grigio e gioioso Iśāna. A queste cinque forme di Śiva già menzionate nella Taittirīya-āraṇyaka 10.43-47 e adorate negli śiva-liṅga dalle cinque facce (paṅcamukha-liṅga) e nella forma di Śiva dai cinque volti (paṅca-ānana), sono associate le cinque funzioni cosmiche (paṅca-kṛtya): la creazione (sṛśṭi), il mantenimento (sthiti), la distruzione (saṃhāra), l'occultamento-condizionamento degli esseri viventi (tirobhāva) e la grazia-liberatrice (anugraha). Ad esse sono inoltre associate le cinque sillabe del paṅcākṣara-mantra: (oṃ) namaḥ sivāya, le cinque guaine (kośa) che ricoprono l'anima individuale (annamaya, prāṇamaya, manomaya, vijṅānamaya e ānandamaya), i cinque elementi materiali grossolani (paṅca-mahābhūta), i cinque sensi di percezione (paṅca-jṅāna-indriya) e altre pentadi. Ognuno dei cinque capitoli del Pāśupata-sūtra è dedicato a una delle cinque forme di Śiva e termina con il loro specifico mantra di culto e meditazione.

Nei manuali di culto tantrico alle cinque āmnāya sono attribuiti cinque diversi set di tantra. Il termine kaula significa relativo alla famiglia iniziatica (kula) o confraternita (saubhrātra, saṅgha) nella quale si entra tramite il rito dell'iniziazione (dīkṣā). Alla tradizione kaula-āmnāya originaria dell'India del Nord-Ovest e consacrata al culto di Devī-Kuleśvarī appartengono una quarantina di kula tantra come il brahma-yāmala (IX sec.), il Kaulajṅānanirṇaya-tantra (XI sec.), la Matsyendra-saṃhitā (XII sec.), il Kulacūḍāmaṇi-tantra (XII sec.), il Kulārṇava-tantra (XII sec.), lo Yoginī-tantra (XV sec.), il Kaulāvalīnirṇaya-tantra (XVI sec.), il Mahānirvāṇa-tantra (XVIII sec.) e altri ancora non pubblicati.

Alla tradizione uttara-āmnāya anche detta kālī-kula diffusa nell'India del Nord-Est e consacrata al culto di Kālī, appartengono il Jayadrata-yāmala (X sec.), il Guptasādhana-tantra (XI sec.), il Cīnācāra-tantra (XI sec.), il Toḍala-tantra (XI sec.), il Niruttara-tantra (XII sec), il Paraśurāmakalpa-sūtra (XIII sec.), il Kāmākhyā-tantra (XV-XVI sec.), il Bṛhannīla-tantra (XVI sec.), il Kāṅkamālinī-tantra, il Tārā-tantra, Kumārī-tantra e altri tantra. A questi si aggiungono gli importanti compendi e manuali tantrici come il Sarvollāsa di Sarvānanda (XVI sec.), il Tantrasāra di Kṛṣṇānanda Āgamavāgiśa (XVI sec.), lo Śākta-pramoda di Rājānandanasiṃha (XVII), il Tārābhaktisudhā-arṇava di Narasiṃha (XVII sec.), il Tārā-rahasya e lo Śāktānanda-taraṅgiṇi di Brāhmānanda Giri (XVII sec.), lo Śakta-krama, lo Śrītattva-cintāmaṇi e il Syāma-rahasya di Pūrṇānanda (XVII sec.), il Prāṇatoṣini di Rāmatoṣaṇa (XIX sec.) e altri.

Alla pūrva-āmnāya originata in Kashmir e consacrata al culto di Śiva-Bhairava, appartengono il Bhairava-tantra (VIII sec.), il Vijṅāna-bhairava (VIII sec.), il Malinivījayottara-tantra (IX sec.), il Tantrasadbhāva-tantra (IX sec.), il Netra-tantra (IX sec.), lo Svacchāṇḍa-tantra (X sec.), il

Mṛgendra-tantra (X sec.), lo Spanda-kārikā di Kallaṭa (IX sec.), lo Śivadṛśṭi di Somānada (IX sec.), lo Śiva-sūtra di Vasugupta (IX sec.), l'anonimo inno Paṅca-stavī (IX-X sec.), lo Stava-cintāmaṇi di Bhaṭṭa Nārāyaṇa (IX sec.), l'anonimo Krama-sadbhāva (X sec.) e altri tantra e compendi tantrici. Su questa tradizione si innesta il culto della triade delle Devī Parā, Aparā e Parāparā della tradizione trika alla quale appartiene il compendio Tantrāloka di Abhinavagupta (X sec.), lo Īśvarapratibhijṅā-kārikā di Utpaladeva (X sec.), il commento Vivaraṇa allo Svacchāṇḍa-tantra di Kṣemarāja (XI sec.), l'indispensabile commento Viveka di Jayaratha (XII sec.) al Tantrāloka e altri testi.
Alla dakṣiṇa-āmnāya che deriva dalla tradizione kashmira ma che si è diffusa nell'India del Sud e consacrata al culto di Lalitā-Tripurasundarī appartengono il Vāmakeśvara-tantra (X sec.) diviso nel Nityāṣoḍaśika-arṇava e nel Yoginī-hṛdaya, il Gandharva-tantra (XIII sec.), il Tantrarāja-tantra (XIV sec.), il jṅānārṇava-tantra (XIV sec.), il Tripurā-rahasya (XV sec.), la Dakṣiṇāmūrti-saṃhitā XVI sec.), il Saundarya-laharī commentato da Lakṣmīdhara (XVI sec.), i compendi Kāmakalā-vilāsa di Pūnyānanda (XVII sec.), il Nityotsava di Umānandanātha (XVIII sec.) e le opere di Bhāskararāya (XVIII sec.) come il Setubandha, il commento Prakāśa al Varivasyā-rahasya, il commento Bhāsya al Lalitā-sahasranāma-stotra e il Guptavatī commento al Devī-māhātmya.
Infine, alla paścima-āmnāya diffusa in Nepal e consacrata al culto di Kubjikā Devī appartengono il Kubjikāmata-tantra (VIII sec.), la Ṣaṭsāhaśra-saṃhitā (VII sec.), lo Siddhayogeśvarīmata-tantra (IX sec.), il Matottara-tantra, il Ciṅciṇīmata-tantra e altri tantra. Il culto di Kubjikā Devī è menzionato nella Matsyendra-saṃhitā e nell'Agni-purāṇa cap. 143-147. In realtà in Nepal non c'è alcun tempio dedicato a Kubjikā Devī, perciò è probabile che sia sempre stata soltanto una forma esoterica di Devī personificazione della kuṇḍalinī-śakti, dall'aggettivo kubjā curvata, ripiegata o gobba, sulla quale meditare, non un oggetto di culto esteriore.
Nel tentativo di omogeneizzare il corpo di śaiva tantra sono stati divisi in siddhānta-tantra o śaiva-āgama che vertono sul culto del benigno Sada-śiva (l'eterno Śiva) originati nell'India del Sud e in bhairava-tantra che vertono sul culto sinistro di Kālī-Bhairava originati nell'India del Nord. I bhairava-tantra sono a loro volta divisi nelle raccolte mantra-pīṭha che vertono sul culto di Bhairava e vidyā-pīṭha che vertono sul culto di Kālī. Da questi ultimi deriverebbero gli śākta-tantra delle tradizioni kaula-āmnāya e uttara-āmnāya.
Nel Paraśurāmakalpa-sūtra, nel Mahāsiddhisāra-tantra e in alcuni compendi tantrici sono definite tre divisioni (krānta) o aree geografiche dalle quali provengono tre liste di 64 tantra ognuna. Estendendosi dalle colline Vindhya (Madhya Pradesh) verso Est il Viṣṇu-krānta comprende gli attuali Chattisghar, Bihar, Odisha, Bengala, Bangladesh, Assam, Birmania e oltre. L'aśva-krānta si estende dalle colline Vindhya verso il Sud-India comprendendo il Maharastra, Karnataka, Andhra

Pradesh, Kerala e Tamil Nadu. Il ratha-krānta si estende dalle colline Vindhya verso Nord-Ovest comprendendo il Gujarat, Rajasthan, Uttar Pradesh, Pakistan, Punjab, Himachal Pradesh, Kashmir, Ladakh, Nepal, Tibet e Cina.

Le definizioni ratha (carro) e aśva (cavallo) pare siano connesse al mezzo di trasporto allora prevalentemente usato in quelle aree, mentre l'India del Nord-Est sarebbe definita Viṣṇu-krānta a causa della diffusione in quelle aree della Viṣṇu-bhakti. E' noto che il culto di Viṣṇu si diffuse nell'India del Nord-Est non prima dell'XII sec. durante la dinastia dei Sena, da ciò si può ricavare una idea dell'epoca in cui è stata formulata la triplice divisione geografica dei krānta. In base alla teoria dei tre krānta i riformatori hindū del XIX sec. hanno attribuito alle imbarazzanti dottrine e pratiche tantriche sinistre (vāma-ācāra) dette per l'appunto alla maniera cinese (cīnā-ācāra) la loro appartenenza al ratha-krānta e la provenienza extra indiana, tuttavia in quelle aree oggi sono diffuse delle tradizioni tantriche buddhiste piuttosto che hindū.

Nello śākta Cīnācāra-tantra cap. 1-2 è narrato che il ṛṣi Vāsiṣṭha era frustrato poiché dopo un rigido e lungo sādhana eseguito a Kamakhya (Guwahati, Assam) non era ancora riuscito ad ottenere la liberazione. Allora Kāmākhyā Devī lo invita a recarsi in Tibet (mahācīnā) per farsi istruire da Viṣṇu nella forma del Buddha sul cīnā-ācāra, ossia sul sādhana tantrico sinistro. Giunto in Tibet, Vāsiṣṭha trova il Buddha ubriaco e in compagnia di giovani donne discinte, è confuso ma si lascia istruire sul cīnā-ācāra e velocemente grazie al sādhana sinistro ottiene la liberazione. Lo stesso episodio e il cīnā-ācāra al quale Vāsiṣṭha viene istruito dal Buddha e pratica è descritto o menzionato anche nel Brahma-yāmala cap. 1, nel Rudra-yāmala Uttara-kandha cap. 17, nel Bṛhannīla-tantra cap. 7, nel Mātṛkābheda-tantra cap. 1 e nel Kālī-tantra Pūrva-ardha cap. 12.

Secondo alcuni studiosi, l'obiettivo dei riti tantrici sinistri e trasgressivi è la promozione di una rigenerazione individuale etica e morale che trascende l'ossessione brahmanica per la purezza (śauca) rituale e il terrore dell'impurità (aśauca) fisica e mentale sul quale si basa il sistema hindū dei varṇa esposto dai brāhmaṇa nei dharma-śāstra ma già legittimato divinamente all'epoca della composizione del Puruṣa-sūkta del Ṛg-veda. All'apice del sistema dei varṇa si trovava l'elite sacerdotale e intellettuale dei brāhmaṇa preoccupati del mantenimento del loro stato di purezza, mentre alla base si trovano i ben più numerosi śūdra considerati parzialmente contaminati. Le donne, anche le dvija, erano considerate alla stregua degli śūdra, poiché periodicamente contaminate dalle mestruazioni, deboli e poco intelligenti. Al di sotto del sistema dei varṇa si trovavano gli intoccabili e incivili (anārya) senza varṇa (hīna-varṇa o avarṇa) considerati irrimediabilmente contaminati, peggio degli animali ai quali tuttavia erano affidati degli indispensabili servizi per il funzionamento della società: la lavanderia, le pulizia, la calzoleria, la macelleria, la tessitura, la barberia, la conceria, prostituzione, ecc.

Nei dharma-śāstra sono elencati vari tipi di intoccabili (cāṇḍāla) e incivili privi di varṇa. Sinonimi di cāṇḍāla sono: ultimo o infimo (antyaja), quinto (paṅcama), mangiatore di cani (śvapaca), montanaro o addestratore di elefanti (pulinda), cacciatore (niṣāda), pescatore (kaivarta), rigettato (apasada), aborigeno (ādivāsin), mandriano (abhīra), straniero (mleccha), barbaro (barbara), colui che di giorno deve annunciare la sua presenza così da poter essere scansato dagli dvija (divā-kīrti), ionico (yona o yavana dall'iranico yavan che indicava i greci) fino ai più tardi mussulmano (mausula), turco (turuṣka) e paraiyar, termine tamil che indica il suonatore di tamburi entrato nei dizionari delle lingue occidentali come paria. Nel Bhāgavata-purāṇa 11.17.20 Kṛṣṇa rivela a Uddhava le caratteristiche della natura (bhāva) degli antyaja: la sporcizia (aśauca), la disonestà (anṛta), la propensione al furto (steya), l'ateismo (nāstikya), la litigiosità (śuṣka-vigraha), la lussuria (kāma), la collera (krodha) e la bramosia (tarṣa).
Nella Manu-smṛti 10.50-56 sono molto chiaramente descritti i degradanti compiti ai quali i cāṇḍāla e gli altri intoccabili sono costretti. Il villagio doveva essere diviso in aree dove vivevano separatamente i membri dei quattro varṇa e dei numerosi gruppi professionali (jāti). Nell'Artha-śāstra 2.4.23 e nella Manu-smṛti 10.51 è detto che il quartiere dei cāṇḍāla e degli śvapaca deve trovarsi nei pressi del crematorio ai margini del villaggio degli ārya in direzione Sud. Nel Mahābhārata Śanti-parvan cap. 139 Bhīṣma riporta a Yudhiṣṭhira un dialogo tra il ṛṣi Viśvamitra e uno śvapaca che descrive vividamente l'orribile villaggio dove l'intoccabile vive con i suoi simili. Gli intoccabili non dovevano avere accesso all'istruzione, non potevano accedere ai templi, potevano servirsi solo dei pozzi loro riservati, non potevano portare vestiti che coprivano la parte superiore del corpo, potevano recarsi nei quartieri degli ārya solo per svolgere le impure mansioni loro assegnate ma facendosi riconoscere a distanza per non contaminare nessuno neanche con il loro accidentale. Contatto. Malgrado l'intoccabilità sia stata abolita dalla Costituzione Indiana del 1950 Art. 17 e 25, ancor oggi in alcuni templi hindū ortodossi come lo Śiva-Paśupatināth a Katmandu (Nepal) e il Kṛṣṇa-Jagannāttha a Puri (Odisha) non è ammesso l'accesso agli intoccabili e a tutti gli stranieri compresi i turisti.
Ogni attività privata e pubblica dello dvija sia religiosa che sociale è ritualizzata e soggetta alle norme contenute nei dharma-śāstra che prescrivono esattamente il come, quando, dove e con chi. Per gli hindū ortodossi sussiste una rigida separazione tra il puro e l'impuro, il dharma e l'adharma, lo spirito e la materia, il maschile e il femminile. Il mondo e il corpo grossolano degli esseri viventi sono costituiti dagli stessi elementi materiali perciò il mondo per sua natura è grezzo (apakva) e disordinato (anṛta) e il corpo umano alla nascita e causa con gli agenti contaminanti è impuro ma può essere purificato attraverso i sacramenti (saṃskāra) e i ripi di purificazione.

L'accentuazione della separazione tra spirito e materia serve a confermare l'ordine cosmico (ṛta), a rimettere le cose nel proprio ordine gerarchico. Ciò che è per natura è puro o impuro, che contamina esteriormente (bāhya) o interiormente (āntara) e i metodi di purificazione del corpo e della mente (ascesi, espiazioni, acqua, sterco di mucca, vento, Sole, ecc.) sono discussi nella Manu-smṛti 5.105-146, negli altri dharma-śāstra e nei compendi dharmici. La purezza (śauca o śuddha) e l'impurità (aśauca o aśuddha) sono attributi alle varie classi di uomini e di animali, a oggetti inanimati, ai cibi, ai momenti della giornata, ai luoghi, ecc., tutto può essere così determinato. Una bambina (kanyā), l'acqua di un fiume sacro, il latte non bollito, il burro chiarificato, i templi delle divinità brahmaniche, i brāhmaṇa, le mucche e il loro sterco e urina sono puri. Il bufalo è meno puro della mucca, l'ape è più pura della vespa, la frutta e ciò che cresce fuori dalla terra è più pura delle radici e dei tuberi. Tra i metalli l'oro è il più puro, seguono l'argento, il rame e tutti gli altri a scendere.

Circa lo status e il grado di purezza e impurezza di molti oggetti non mancano le eccezioni e i compromessi. Nella Manu-smṛti 5.129-133 è detto che le cose create dalla mano dell'artigiano (kAru-hasta, i beni esposti in vendita (paṇya prasārita), il cibo mendicato (baikṣya) dai brahmacarin, la bocca della donna (strī āsya), la carne dell'animale ucciso dal cane ((sva māṃsa), da un intoccabile (caṇḍāla) o un empio cacciatore (dasyu) e le cose su cui si posano le mosche (makṣika) e la polvere (rajas) sono sempre pure. In ogni caso nella Manu-smṛti 5.127 è detto: "Gli dei hanno fissato che per il brāhmaṇa tre cose sono pure: ciò su cui nulla (nessuna macchia) è visibile, ciò che è stato lavato con l'acqua e ciò che egli a voce alta dichiara (essere puro)"[252].

Tradizionalmente gli scialli di lana e di seta pur essendo di origine animale, sono ritenuti puri e possono essere indossati dagli dvija più volte senza essere lavati, mentre gli abiti di cotone devono essere indossati freschi di bucato ogni giorno e gli abiti di yuta e di canapa devono essere evitati poiché essendo ricavati dalla macerazione sono impuri. Oltre all'intimo perizoma (kaupīna), il vestito ideale del brāhmaṇa adatto alle sue attività religiose si compone del lungo telo (hindī dhoṭī) di cotone o seta privo di tagli e cuciture che cinge i fianchi, del quale uno dei lembi è piegato sul davanti mentra l'altro passa tra le gambe e si fissa con cinque pieghe (paṅca-kacchā) sulla schiena e dello scialle (uttarīya-vastra) che copre le spalle. In alcuni templi per dimostrazione di umiltà, agli uomini è permesso l'accesso indossando unicamente il dhoṭī.

La contaminazione esterna o corporea (daihika) è dovuta al contatto con persone intoccabili, gli animali eccetto le mucche in particolare i cani, le bevande alcoliche, gli escrementi, i cadaveri, gli oggetti in pelle, i luoghi come i crematori, le latrine, ecc. Gli esseri umani, anche i brāhmaṇa, si contaminano mangiando e bevendo, evacuando, urinando, sputando, vomitando, dormendo,

252 Manu-smṛti 5.127: trīṇi devāḥ pavitrāṇi brāhmaṇānām akalpayan, adṛśṭam adbhir nirṇiktaṃ yac ca vācā paśasyate.

facendo sesso, quando si radono i peli del corpo, la barba e i capelli, si tagliano le unghie e quando si ammalano. La contaminazione interna si divide in mentale (mānasika) a causa di pensieri impuri, verbale (vācika) quando si dice il falso e sensoriale (aindriyaka) se si utilizzano i sensi in modo inopportuno, per esempio quando si mangia del cibo impuro, si vede una persona nuda, un intoccabile o una donna in stato di contaminazione mestruale.

Cāṇakya nel Cāṇakyanīti-śāstra 8.6 afferma: "Dopo un massaggio d'olio, dopo essere venuti a contatto con il fumo di una pira funebre (osssia aver assistito a una cremazione), dopo un rapporto sessuale e dopo la rasatura (della barba o del capo), (lo dvija) è un cāṇḍāla fino a che non fa un bagno"[253]. Lo dvija è sempre impuro al risveglio mattutino, senza aver fatto un bagno ed eseguito gli altri riti purificatori non può dedicarsi alle prescritte orazioni mattutine (sandhyā-vandana), all'adorazione (pūjā), alla meditazione (dhyāna), ai sacrifici (yajṅa), ecc. A causa del loro inerente stato di impurità le donne al mattino non necessitano il bagno purificatore, Kāśinātha Upadyāya (XVII sec.) nel compendio Dharma-sindhu afferma: "(Quando) la donna si alza dal letto (al mattino o dopo un rapporto sessuale) è pura, l'uomo è impuro"[254]. In realtà non trattandosi solo di igiene esterna, è più corretto parlare di bagno in un fiume che scorre, in mare o in un lago sufficientemente ampio o di una doccia attuata con un secchio d'acqua di un pozzo e una caraffa poiché l'acqua per purificare il corpo deve scorrere su di esso. Non ci si purifica con il bagno nell'acqua di una vasca poiché diventa impura come ci si immerge.

Nella loro vita sociale i brāhmaṇa rispetto agli altri due varṇa degli dvija necessitano di un superiore grado di attenzione al mantenimento della purezza che è ulteriormente elevato se si dedicano alle attività di sacrificio, adorazione, meditazione, studio, ecc. Tra i mezzi di purificazione (śuddhi) esterna e interna si annoverano: il bagno (snāna), la suzione di qualche goccia dacqua dal palmo della mano destra (acamāna), i voti (vrata) e le ascesi (come il kṛcchra e il cāndrāyana-tapas), l'espiazione (prāyaścitta) dei peccati, l'ingestione della miscela dei cinque prodotti della mucca (paṅca-gavya), la sospensione del respiro (prāṇāyāma), il fissare lo sguardo sul Sole (sūrya-darśana), l'esecuzione di alcuni tipi di riti del fuoco (kuṣmāṇḍa-homa, brahmakūrca-homa), i pellegrinaggi (tīrtha-yatra), il digiuno (upavāsa), la recitazione di particolari mantra purificatori (gāyatrī, pāvamānī, aghamarṣaṇa e altri), la carità (dāna) data ai brāhmaṇa in giorni e luoghi prescritti e altri.

Nella Bhagavad-gītā 18.5 è detto che i sacrifici vedici (yajṅa), la carità (dāna) (ai brāhmaṇa) e le ascesi (tapas) purificano anche il saggio (manīśin). Nelle tradizioni devozionali anche la recitazione dei nomi delle divinità, dei loro inni o di brani puranici che narrano delle loro attività

253 Cāṇakyanīti-śāstra 8.6: taila-abhyaṅge citā-dhūme maithune kṣaura-karmaṇi, tāvad bhavati cāṇḍālo yāvat snānaṃ na cācaret.

254 Dharma-sindhu: śayanāt utthita nāri śuci, aśuci puman.

è considerato molto purificante e auspicioso. Solitamente al termine dei purāṇa, dei tantra o dei testi sacri come nella Bhagavad-gītā 18.68-71, si trovano alcuni versi detti phala-śruti che esalta l'effetto purificatore, protettivo e benigno della lettura, dell'ascolto o dell'insegnamento di quel specifico testo.

In origine nelle brāhmaṇa, negli śrauta-sūtra, gṛhya-sūtra e dharma-sūtra il termine vrata indica genericamente la veglia e il digiuno (upavāsa) per tutta la notte dei sacerdoti vedici nei pressi del fuoco gārhapatya. Nei dharma-śāstra, nei purāṇa e in seguito nei manuali (nibandha) oltre al digiuno il vrata diventa un rito religioso sempre più complesso nconnesso al culto di una specifica divinità che comprende abluzioni purificatorie (snāna), recitazioni di mantra (japa), l'annuncio di voler portare il voto a compimento e per quale motivo (saṅkalpa), il rito del fuoco (homa), l'adorazione della divinità (pūjā), l'offerta di un pranzo (bhojana) ai brāhmaṇa, la carità o i doni ai brāhmaṇa (dakṣiṇā), l'osservanza per il periodo del vrata di ascesi (tapas) e continenza sessuale (brahmacarya), del silenzio (mauna), ecc. Con il passare dei secoli i vrata non fanno che aumentare di numero e tipo. Lakṣmīdhara (XII sec.) nel manuale Kṛtya-kalpataru ne menziona 175, Gopīnāth Kavirāja (1897-1976) nel Vrata-koṣa ne elenca 1622.

Nella Manu-smṛti 5.106-109 il legislatore dice: "Tra tutti i tipi di purificazione, la purezza dei mezzi di acquisizione di ricchezze è la più importante. È puro colui i cui modi di acquisizione della ricchezza sono incontaminati, non chi si purifica con la terra e l'acqua. Gli eruditi sono purificati dal perdono, coloro che hanno fatto ciò che non doveva essere fatto (sono purificati) dalla carità, quelli che hanno commesso peccati in segreto (sono purificati) dalla recitazione sommessa (dei mantra), i (brāhmaṇa) migliori conoscitori dei Veda sono purificati) dall'ascesi. Ciò che è sporco è purificato con la terra e l'acqua, il fiume (è purificato) dalla sua corrente, la mente delle donne dalle sue mestruazioni e il brāhmaṇa dalla rinuncia. Il corpo è purificato dall'acqua, la mente dalla verità, il sé dalla conoscenza, l'ascesi e l'intelletto dalla conoscenza"[255].

Nel Liṅga-purāṇa 1.8.35-36 è detto che oltre al bagno esterno è necessario pulire anche l'interno poiché una persona dalla mente impura non è purificata neanche ldale acque sacre di un luogo di pellegrinaggio (tīrtha-toya): "... O migliore tra i brāḥmaṇa, le alghe, i pesci e gli squali che divorano i pesci vivono nell'acqua ma sono forse puri? Perciò, in accordo alle ingiunzioni, ci si deve purificare internamente"[256]. Nel Devībhāgavata-purāṇa 6.12.26 Vyåsa rivela al re

255 Manu-smṛti 5.106-109: sarveṣām eva śaucānām artha-śaucaṃ paraṃ smṛtaṃ, yo arthe śucir hi sa śucir na mṛtvāri-śuciḥ śuciḥ. kṣāntyā śucyanti vidvāṃso dānena akārya-kāriṇaḥ, praccanna-pāpā japyena tapasā veda-vittamāḥ. mṛttoyauḥ śudhyate śodhyaṃ nadī vegena śudhyati, rajasā strī mano-dūṣṭā saṃnyāsena dvija-uttamāḥ. abhdir gātrani śudhyanti manaḥ satyena śudhyati, vidyā-tapobhyāṃ bhūta-ātmā buddhir jṅānena śudhyati. Il 5.109 come Baudhāyana-dharmasūtra 1.5.1.

256 Liṅga-purāṇa 1.8.35-36: ... śovalā jhaṣakā matsyāḥ sattvā matsya-upajīvinaḥ. Sada-avagāhyaḥ salile viṣuddhāḥ kiṃ dvijottamāḥ, tasmād ābhyaṃtaraṃ śaucaṃ sadā kāryaṃ vidhānataḥ.

Janamejaya: "… la mente pura è un tIrtha, è più sacro del Gange e degli altri fiumi sacri …"[257] Si usa dire che il retto pensiero (suvicāra) o purezza interiore viene dalla retta condotta (sadācāra) o dall'esecuzione delle purificazioni esterne, che il comportamento empio (durācāra) è dovuto all'impurità interiore e alla cattiveria (durātmatā) e che il peccato (pāpa) matura nell'errata abitudine (abhyāsatā) o propensità (vāsanā). Nello Yoga-sūtra 2.28 è detto che la pratica dello yoga guida all'annientamento delle impurità (asuddhi-kṣaya) che guida alla luce della conoscenza (jṅāna-dīpti) che a sua volta guida alla conoscenza discriminante (viveka-khyāti). Nella Yogacūḍāmaṇī-upaniṣad 109 è detto che lo yogin sconfigge la malattia (rujā) con gli esercizi fisici (āsana), (sconfigge) il peccato (pātaka) con gli esercizi respiratori (prāṇāyāma) e si libera dalle agitazioni mentali (mānasa vikāra) con il ritiro dei sensi dagli oggetti (pratyāhāra).

Eppure non sempre sporco significa necessariamente impuro. Nel caso della Ganga e di molti altri fiumi sacri, malgrado il suo elevato grado di inquinamento chimico-industriale e umano (cadaveri e immondizia) i pii hindū ci fanno il bagno senza timore e ne bevono l'acqua ritenendola purificante. Similmente i sacri luoghi di pellegrinaggio per quanto siano pieni di ipocriti, ignoranti, fannulloni e malfattori non perdono il loro status. Come i fiumi e i luoghi sacri sono comunque puri così anche gli asceti supposti liberati in vita (jīvan-mukta e avadhūta) possono permettersi qualsiasi licenza etica e morale.

Sono considerati impuri e contaminanti tutti i prodotti organici che in una forma o nell'altra fuoriescono dal corpo elencati nella Manu-smṛti 5.135: "Il grasso dell'epidermide, lo sperma, il sangue, il midollo, l'urina, le feci, il cerume delle orecchie, le unghie, il muco (e la saliva), le lacrime, le croste degli occhi e il sudore"[258]. A questi si aggiungono: i peli, i capelli, la barba, la forfora, il sangue mestruale e il latte materno. Le sostanze che fuoriescono dal corpo sono considerate impure perché esprimono la nostra natura duale, materiale del corpo e spirituale di anima (jīva-ātman) che risiede nel cuore. Ci ricordano che come gli animali veniamo al mondo e lo lasceremo, che abbiamo bisogno di alimentarci, di riprodurci e di dormire, che defechiamo, sudiamo, ci ammaliamo, ecc. poiché tutti siamo costretti ad avere a che fare con le nostre sostanze impure e i rifiuti, con la vecchiaia, le malattie e la morte, l'obiettivo dei dharma-śāstra è la purificazione e la sua conservazione. Nella Manu-smṛti 5.132 circa il corpo è detto: "Tutte le aperture del corpo sopra l'ombelico sono pure e quelle sotto (l'ombelico) sono impure come la sporcizia che da esse fuoriescono"[259]. Nei riti tantrici destri possono essere usate solo le aperture superiori del corpo: gli occhi, le orecchie, la lingua e le narici, mentre nei riti tantrici sinistri si

257 Devībhāgavata-purāṇa 6.12.26: … citta-śuddhimayaṃ tīrthaṃ gaṅgā-ādibhyo-tipāvanam …

258 Manu-smṛti 5.135: vasā śukraṃ asṛj-majjā mūtra-viṣ-ghrāṇa-karṇa-viṣ, śleśma aśru duṣikā svedø dvādaśa ete nṛṇāṃ malāḥ.

259 Manu-smṛti 5.132: ūrdhvaṃ nābher yāni svāni tāni medhyāni sarvaśaḥ, yānyaghas tānyanedhyāni dehāc-caiva malāś-cyutāḥ.

usano anche le aperture inferiori e ciòche ne fuoriesce.
Non sorprende che nello Yoga-sūtra 2.40 Pataṅjali affermi: "La purezza causa il disgusto per il proprio corpo e per il contatto con i corpi altrui"[260]. Il saluto tradizionale indiano verso i pari o i superiori detto aṅjali-mudrā non prevede alcun contatto fisico, consiste soltanto nel giungere le palme delle mani al petto, nel chinare leggermente il capo e nel pronunciare namaste o namaskāra: onore a te. Un superiore come un guru o un genitore può porre le sue mani sulle spalle o sul capo la parte più nobile del corpo del discepolo o del figlio per benedirlo, mentre un discepolo, un figlio o la moglie in segno di rispetto possono toccare solo i piedi del guru, dei genitori o del marito, la parte più bassa del corpo.
Tutti gli oggetti personali, gli abiti, le calzature, ecc., non sono considerati impuri ma è inopportuno che una persona di un livello superiore (guru o superiore di varṇa) li usi o li indossi se appartenenti a una persona gerarchicamente inferiore poiché si crede che le cose usate e indossate acquisiscono lo status del proprietario e che possano trasmetterne il suo karman a chi ne fa uso. La regola vale in particolare per i calzari. Lo dvija può donare le sue cose a uno śūdra, di fatto oltre al cibo e all'alloggio, questo era il salario degli śūdra al servizio degli dvija. Gli oggetti appartenuti a uno dvija possono essere accettati da uno śūdra o da un discepolo.
Per quanto riguarda i discepoli non c'è limite a quali tipi di oggetti e cose appartenute al guru che possono accettare. Anzi più gli oggetti sono intimi e ordinariamente considerati più contaminanti più per i discepoli sono carichi della potenza del guru. Perciò i resti di cibo, capelli, unghie, ecc., fino talvolta agli escrementi del guru, sono considerati dai discepoli sommamente puri. Nel Baudhāyana-dharmasūtra 2.8.1 è detto che i resti (ucchiṣṭa) del cibo anche i propri sono impuri e non devono essere conservati per finirli più tardi. Nella Manu-smṛti 2.56 il legislatore proibisce agli dvija il consumo degli avanzi di cibo altrui e il cedere ad altri dvija i propri. Il cibo che rimane nel piatto può essere dato agli animali ma non alle mucche. La proibizione di consumare i resti di cibo era ovviamente una precauzione di igiene e profilassi ma gli dvija non devono neanche cibarsi di ciò che rimane nelle pentole in cucina che eventualmente è il cibo dei servi e delle serve di casa al termine del pasto del padrone e della sua famiglia.
Gli dvija non possono neanche cibarsi benché sani di cibi e bevande fermentate o conservati tramite salagione, affumicatura, stagionatura, ecc. perché considerati putrefatti o vecchi. Ad eccezione del cibo fritto nel burro chiarificato, solo il cibo crudo o secco poteva essere conservato per un futuro consumo. Il cibo cotto deve essere lo stretto necessario al puntuale consumo quotidiano della famiglia, il cibo avanzato cotto in acqua come il riso diventa velocemente malsano. Nella Bhagavad-gītā 17.10 Kṛṣṇa afferma che il cibo cotto da più di uno yāma (yāta-

260 Yoga-sūtra 2.40: śaucāt sva-āṅga-jugupsā parair asansargaḥ.

yāma) ossia circa tre ore, che è maleodorante (pūti), stantio (paryuṣita), avanzato (ucchiṣṭa) e impuro o non adatto al sacrificio (amedhya), è caro agli uomini soggetti al tamo-guṇa. In un epoca in cui non esistevano adeguati sistemi di conservazione del cibo le norme che vietavano di consumare cibo cotto avanzato avevano un senso.

Il cibo è considerato un grande agente purificante o contaminante. Purificanti sono i resti del sacrificio (yajṅa-śiṣṭa) e i resti del cibo offerto alle divinità o al guru (prasāda). Nei manuali di culto è detto che il principale resto sacro (prasāda letteralmente misericordia, gentilezza o benevolenza) di Śiva è la cenere (vibhūti) a lui offerta, di Viṣṇu è l'acqua che ha bagnato i piedi della sua immagine sacra (caraṇa-amṛta o tīrtha) e di Devī è la polvere rosso vermiglio (sindūra o kuṅkuma). Per i bhakta l'atto di accettare i resti del pūjā della divinità è un atto di devozione che crea un legame di sottomissione o di intima famigliarità-comunione con la divinità adorata.

Nella Bhagavad-gītā 3.13 Kṛṣṇa dice ad Arjuna: "I virtuosi che si cibano dei resti del sacrificio si liberano dai peccati ..."[261] Naturalmente i vaiṣṇava possono accettare soltanto i resti del sacrificio e del pūjā offerto all'immagina sacra di Viṣṇu, Rāma, Kṛṣṇa o altra forma di Viṣṇu. Si tratta del cibo (prasāda), dei fiori, dell'incenso, della polpa di sandalo, dei cartocci di noci di betel (tāmbūla), delle foglie di tulasī, dell'acqua e della miscela detta paṅca-amṛta di latte, burro chiarificato, yoghurt, miele e zucchero che viene versata sull'immagine sacra di Viṣṇu durante il bagno mattutino anche detta caraṇa-amṛta (letteralmente nettare dei piedi). Con venerazione i bhakta vaiṣṇava che si recano al tempio suggono qualche goccia di caraṇa-amṛta dal palmo della mano destra per assorbirne il potere divino.

Al pari dei vaiṣṇava gli śaiva accettano soltanto i resti del pūjā di Śiva: le foglie di bilva (aegle marmelos), i rossi fiori di oleandro (karavīra) o di papavero (ullsat-phala), la cenere (bhasman), la cannabis o hashish, l'oppio (niphena), l'acqua e il paṅca-amṛta che ha bagnato lo śiva-liṅga. Anche se lo Śiva-purāṇa Vidyeśvara-saṃhitā 22.1-3 permette agli śiva-bhakta di accettare direttamente il cibo offerto a Śiva in alcune tradizioni śaiva come i liṅgayat gli śaiva-bhakta accettano solo il cibo offerto al loro liṅga personale (iṣṭa-liṅga). Nelle tradizioni śaiva-siddhānta il cibo offerto a Śiva può essere accettato dagli śiva-bhakta solo se in precedenza è stato purificato avendolo offerto allo śiva-gaṇa Caṇḍeśvara. In altre ancora diverse tradizioni śaiva gli śiva-bhakta non possono accettare alcun cibo offerto a Śiva a causa della loro estrema potenza e contaminazione. Oppure, in base al mito puranico del frullamento dell'oceano di latte, poiché Śiva bevve il veleno halāhala, il cibo che da allora viene a lui offerto e che così viene a contatto con la sua bocca è altrettanto velenoso ragion per cui talvolta nei templi a lui non viene offerto alcun cibo.

---

261 Bhagavad-gītā 3.13: yajṅa-śiṣṭāśinaḥ santo mucyante sarva-kilbiśaiḥ ...

Nel vaiṣṇava Brahmavaivarta-purāṇa Kṛṣṇajanma-khaṇḍa cap. 37 è ingiunto che accettare i resti del cibo offerto a Śiva è proibito a tutti a causa di una maledizione di Pārvatī. Più probabilmente la proibizione di accettare il cibo offerto a Siva riflette l'originale avversione brahmanica per il culto di una divinità di sicura origine tribale e avaidhika, pazzo, intossicato, coperto di cenere, ecc. che si attua attraverso il suo simbolo fallico (liṅga). Gli ortodossi smārta-brāhmaṇa dediti al culto delle cinque divinità (paṅcāyatana-pūjā) per timore di contaminarsi non accettano neanche i resti di quel culto: fiori, acqua e cibo da loro condotto, di solito li danno alle mucche o li gettano nei fiumi.
Nelle templi dove del cibo viene offerto all'immagine sacra antropomorfa di Siva o allo śiva-liṅga si tratta generalmente di una miscela di cristalli di zucchero, ceci tostati, frutta secca e spezie. Talvolta il cibo, l'hashish e l'oppio offerti allo śiva-liṅga sono accettati solo dai sacerdoti direttamernte addetti al culto dello śiva-liṅga, non sono offerti ai non iniziati perché tali resti sono considerati troppo potenti. Per ovvie ragioni nessuno può accettare le bacche e i fiori di stramonio offerto a Śiva. Negli śaiva-āgama è ingiunto che il cibo e gli altri articoli offerti a Śiva prima di essere accettati debbano essere offerti ai suoi compagni e servitori (gaṇa) come il figlio Gaṇeśa, il toro Nandin e i devoti Bhṛṇgin e Caṇḍeśa le cui immagini sacre si trovano spesso nei pressi dello śiva-liṅga.
Similmente nei vaiṣṇava-paṅcarātra è ingiunto che ogni cibo e articolo offerto a Viṣṇu prima di essere accettato dai vaiṣṇava debba essere offerto a Viśvakṣena, il principale tra i suoi compagni (pārṣada) ma questa norma non è regolarmente applicata. Piuttosto in alcune tradizioni vaiṣṇava prima di accettare il cibo offerto a Viṣṇu il discepolo lo offre al proprio guru ma in altre il discepolo offre il cibo al proprio guru, se non direttamente a una sua immagine, così che egli lo possa offrire a Viṣṇu.
Nell'Āpastamba-dharmasūtra 1.4.1 è detto che il discepolo deve accettare i resti (ucchiṣṭa) del cibo del guru. Le regole della commensalità esposte nella Manu-smṛti 4.205-225 e in altri dharma-śāstra oltre al varṇa e alla professione (jāti) prendeno in considerazione anche il genere, l'età e lo stato civile dei commensali e determinano chi deve preparare il cibo e chi lo deve servire, chi può mangiare e con chi, chi mangia prima e chi dopo, ecc. Tradizionalmente quando in occasioni di eventi religiosi si pranza insieme a tante altre persone appartenenti a varṇa diversi una area distinta è riservata ai membri di ogni varṇa e in quell'area si siedono a terra volti ad Est disposti in file (paṅkti). L'etichetta impone che per alzarsi dalla fila una volta terminato il proprio pasto sia necessario attendere che tutte le persone della stessa fila abbiano terminato il loro, altrimenti il cibo che non avessero ancora consumato diventerebbe l'avanzo impuro (ucchiṣṭa) di colui che si è alzato anzi tempo.

Le norme di commensalità sono legate alle norme di endogamia. In hindī la nota espressione 'roṭī-beṭī' indica che le famiglie che possono condividere il pane (roṭī) ossia che appartengono allo stesso varṇa si possono unire in matrimonio e che se si accetta del cibo da una famiglia di casta inferiore si finisce per accettare da loro in casa anche una nuova figlia o nuora (beṭī). Le norme di commensalità si attenuano o sono sospese del tutto o quasi tra gli affigliati alla stessa tradizione in particolare se eterodossa. Nello śaiva Svacchanda-tantra 1.4.541 è detto: "O Devī dal bel volto, gli iniziati (di ogni varṇa) mangiano nella stessa fila"[262]
Si ritiene che i brāhmaṇa siano per natura i più puri tra gli dvija, che gli kśatriya e i vaiśya siano un po' meno puri, che gli śūdra e le donne dvija siano ancor meno puri e che gli intoccabili fuori casta siano irrimediabilmente impuri a causa dell'essere nati in grembi peccaminosi (pāpa-yoni). Considerare i fuori casta totalmente impuri serviva da agente purificatore degli altri varṇa, attribuiva loro la funzione di capro espiatorio. Come è la luce che crea l'ombra, senza l'impuro ossia qualcuno o qualcosa che si prende il peso della contaminazione, il puro non ha ragione di esistere. Per gli hindū il mondo è equilibrato, la luce e il buio sono indissolubilmente legati, l'uno è la ragione dell'esistenza dell'altro, così c'è la purezza perché c'è l'impurità e c'è la pietà perché c'è l'empietà. La piena purezza del brāhmaṇa necessità la totale impurità degli intoccabili. Ai fuori casta e alle loro mogli erano assegnate le professioni più basse e impure ma indispensabili nella società: lavandaio, tessitore, vasaio, addetto al crematorio, conciatore di pelli, ciabattino che serviva anche da suonatore di tamburo e da attore nei festival religiosi, spazzino che serviva anche da sacrificatore di animali nei templi, barbiere che serviva anche da sensale per le nozze, e altri. La moglie del barbiere serviva anche da levatrice.
Contaminanti sono le eclissi (uparāga) di Sole e di Luna a causa dei nefasti influssi del nodo lunare ascendente detto Rāhu e discendente detto Ketu. I due punti nodi lunari sono i punti di incrocio tra l'orbita della Luna e l'elittica del Sole. Durante le eclissi i templi devono chiudere poiché ogni persona e cosa si trova in stato di contaminazione, ogni scorta di cibo crudo va messa in contenitori coperti e al termine dell'eclissi ci si deve purificare con un bagno e indossare abiti puliti.
Per spiegare il fenomeno delle eclissi nel Vālmiki Rāmāyaṇa Bala-kaṇḍa, nel Viṣṇu-purāṇa 1 cap. 9 e in altri purāṇa si ricorre al mito della decapitazione del demone Rāhu da parte di Mohinī, la forma femminile di Viṣṇu. Nel corso della distribuzione del nettare dell'immortalità, vedendo che Mohinī stava privando i demoni della loro parte di nettare, il demone Rāhu si mise nella fila degli dei celesti. Quando Mohinī lo scoprì lo decapitò ma Rāhu aveva fatto in tempo a sorbire qualche goccia del nettare perciò la sua testa si trasformò nell'inauspicioso pianeta che coprendo il Sole

262 Svacchanda-tantra 1.4.541: eka-paṅkti-bujaḥ sarve samayinas-tu varānane.

ne causa la temporanea eclisse mentre il resto del suo corpo si trasformò nell'inauspicioso pianeta Ketu che a sua volta coprendo la Luna ne causa l'eclisse.
Senza ricorrerre alla mitologia puranica la natura delle eclissi era conosciuta e spiegata dagli astronomi indiani fin dall'antichità. La sezione gaṇita dei manuali di astronomia-astrologia sanskrita (jyotiḥ-śāstra) composti dal I al VIII d.C. contiene i calcoli matematici delle orbite dei pianeti, le eclissi, ecc. Varāhamihira (VI sec.) nella Bṛhat-saṃhitā cap. 5 offre una chiara e ineccepibilmente scientifica spiegazione del fenomeno delle eclissi. Ciò nonostante le più antiche evidenze testuali di riti per propriziare Rāhu e Ketu si trovano nel Jaiminīya-gṛhyasūtra 2.9 e nella Yājñavalkya-smṛti 1.290-303 ma solo nel V-VI sec. d.C. furono incorporati nel gruppo dei nove pianeti (nava-grāha).
Considerato contaminante è il tredicesimo mese aggiuntivo del calendario lunare detto adhika-māsa che cade ogni 32,5 dei regolari mesi lunesi per aggiustare il calendario lunare a quello solare. Per spiegare il fenomeno delle fasi lunari nel Mahābhārata Śalya-parvan cap. 34 e in vari purāṇa si ricorre al mito del matrimonio di Soma (la Luna) con le 27 costellazioni (nakṣatra) figlie di Dakṣa. Ogni giorno del mese lunare la Luna passa attraverso una delle 27 costellazioni della volta stellare. Quando Soma si mostrò parziale con Rohiṇī (Aldebaran) una delle sue 27 mogli, le altre se ne lamentarono con Dakṣa che maledisse Soma alla graduale consuzione (yakṣman) più tardi attenuata al ciclo della ricorrente consuzione e ripresa di Soma. Ogni mese lunare la consuzione di Soma culmina nella notte di Luna nuova (amāvāsyā) quando è unito a Rohiṇī e la ripresa di Soma culmina 28 giorni dopo nella notte di Luna piena (pūrṇimā).
Contaminante è il contatto con ogni animale eccetto la piccola e bianca mucca indiana (zebù) caratterizzata dalla pronunciata giogaia. Tragli animali sono particolarmente contaminanti il cane, il maiale e il corvo. Per gli kṣatriya e i vaiśya sono considerati puri anche il cavallo e l'elefante animali da loro usati in battaglia. Dall'epoca Gupta nei purāṇa la mucca acquista uno status particolare dovuto all'essere in relazione a Kṛṣṇa nella forma del pastorello Kṛṣṇa-Gopāla e a Śiva attraverso il toro portatore Nandi. La mucca è divenuta un esempio di amore materno incondizionato (vātsalya) da vatsa (caro o vitello), viene definita madre universale (go-mātā), esautrice di ogni desiderio (kāmadhenu), profumata (surabhī), gioiosa (nandinī), auspiciosa (kalyāṇī) e insopprimibile (aghnyā). I buddhisti e i jaina pur essendo da sempre contrari ai sacrifici animali non hanno mai attribuito alla mucca alcun valore particolare.
Il latte e i prodotti della sua trasformazione: burro chiarificato, lo yoghurt e la cagliata fresca costituiscono la base dell'alimentazione birtuosa (sattvika) degli dvija. I cinque prodotti della mucca (paṅca-gavya): latte, yoghurt, burro, urina e sterco, già elencati nel Baudhāyana-dharmasūtra 1.5.11.38, sono usati nel culto delle immagini sacre hindū, sono considerati agenti

purificatori e medicinali nei testi ayurvedici. Il burro chiarificato è il principale articolo offerto nel fuoco dello yajṅa ed è per tradizione lasostanza usata nelle lampade per illuminare le immagini sacre delle divinità nei templi. Tuttavia nella Śaṅkha-smṛti 16.14 è detto che tutta la mucca è pura eccetto il muso e la lingua.

Contaminante per lo dvija è il contatto con uomini e donne fuori casta detti per l'appunto 'intoccabili'. Fanno eccezione i barbieri (nāpita) che devono necessariamente toccare i brāhmaṇa per raderli ma si fanno radere dagli stessi barbieri servitori di famiglia generazione dopo generazione. Perfino lo sguardo degli intoccabili è in grado di contaminare il cibo degli dvija perciò non sono mai ammessi in cucina e il cibo se portato fuori va coperto. Nella Manu-smṛti 3.239 il legislatore dice: "Il cāṇḍala, il maiale, il gallo, il cane, la donna mestruata e l'eunuco non devono osservare gli dvija (brāhmaṇa) che mangiano"[263].

Contaminante è il contatto con i membri di una famiglia in stato di lutto famigliare, con un malato, con donne mestruate, con donne che hanno partorito da poco, con donne che allattano, con i bimbi lattanti e con le vedove. La morte di un famigliare è un evento inauspicioso (aśubha) e impuro (aśauca) per tutta la famiglia mentre la nascita sopratutto di un figlio maschio per la famiglia è al contempo un evento gioioso e auspicioso (śubha) e causa di impurità (aśauca) per qualche giorno. La gestante qualche giorno prima del parto deve trasferirsi in un apposito locale nell'abitazione o all'esterno detto sūtikā-bhavana e dopo il parto, poiché contaminata, rimanervi con il neonato isolata dalla famiglia per un certo numero di giorni, in genere dodici

Nei grandi templi il culto viene affidato ad almeno due diverse famiglie di brāhmaṇa sacerdoti poiché se in una famiglia si verifica un decesso, l'altra famiglia si può assume per l'intero periodo della contaminazione l'incarico del culto delle immagini sacre. Nella Manu-smṛti 5.83 il legislatore prescrive che il brāhmaṇa osservi dieci giorni di lutto per la morte di un famigliare, lo kṣatriya dodici, il vaiśya quindici e lo śūdra un mese. Perciò più alto è il varṇa e più velocemente gli dvij riacquistano lo stato di purezza. Il periodo del lutto serve per l'esecuzione dei prescritti riti funebri, per metabolizzare la mancanza e per poter rientrare nella routine dell'esecuzione dei doveri quotidiani con la necessaria concentrazione.

Per le donne il periodico stato di impurità dovuto alle mestruazioni e l'impurità occasionale dovuta al parto sono ambedue temporanee, mentre lo stato di impurità della vedova è permanente e non emendabile perché la donna il cui marito è morto, è considerata incompleta. Tryambakayajvan (XVIII sec.) nello Strīdharma-paddhati 47.3-4 afferma: "Come il corpo privo di vita diventa subito impuro, così la moglie senza marito (la vedova) anche subito dopo aver fatto il bagno è comunque (considerata) impura. Di tutte le cose inauspiciose la vedova è l'oggetto più

263 Manu-smṛti 3.239: cāṇḍalaś ca varāhaś ca kukkuṭaḥ svā tathā eva ca, rajasvalā ca ṣaṇḍaś ca nekṣerann aṣnato dvijān.

inauspicioso, nessun successo può essere ottenuto dopo aver visto una vedova"[264]. Si supponeva che il rito dell'immolazione della vedova nella pira funebre del marito (satī), sopratutto se si trattava di una giovane vedova ancora in età fertile, la rendesse una virtuosa moglie esemplare come Satī Devī e la ricongiungesse immediatamente al marito con il quale, fosse stato pure un empio peccatore, grazie alla sua castità e sacrificio avrebbero entrambi ottenuto insieme i mondi celesti.

L'immolazione della vedova rimuoveva il potenziale pericolo della sua capacità procreativa residua. In alternativa se la vedova non si immolava nella pira funebre del marito doveva proteggere la sua castità assogettandosi a un duro regime ascetico per il resto della sua vita. Non doveva indulgere in alcuna gratificazione sensuale nemmeno in pensiero per non compromettere la sua castità, purezza e fedeltà al marito defunto. La scomparsa delle mestruazioni (amenorrea) nella giovane vedova emaciata dalle privazioni, era auspicata e considerata un sintomo della sua buona condotta. Una donna non diventa vedova soltanto alla morte del marito, lo diventava anche se il marito avesse lasciato la famiglia per accettare l'ordine del saṃnyāsa. Il saṃnyāsin è morto alla società e alla famiglia di provenienza.

Ma l'ascesi (tapas) della vedova a differenza dell'ascesi di chiunque altro, per se stessa è sterile. Nel caso di una vedova senza figli maschi o i cui figli sono morti, cosa di cui lei è ritenuta responsabile, le sue ascesi servono a risarcire il marito defunto della privazione del frutto dei riti funebri non eseguiti da alcun figlio. All'uomo era permesso sposare più mogli in modo che se non avesse avuto figli da una moglie poteva comunque averne da altre. Un ulteriore elemento di discriminazione tra moglie e marito è che il marito rimasto vedovo è contaminato soltanto temporaneamente, trascorso il periodo del lutto egli può riprendere la sua normale vita sociale ed eventualmente prendere una nuova moglie. Tuttavia, nel caso prendesse una nuova moglie per proteggersi dalla collera dello spirito della moglie defunta deve eseguire dei particolari riti funebri al fine di pacificarla altrimenti potrebbe tormentare lui e la nuova moglie.

Nei Jataka buddhisti si trovano molte storie di vedove risposate il che indica che in antichità la cosa non era per nulla rara. Nel Mahābhārata Ādi-parvan Vanavasa-parvan è narrato che Arjuna nel corso dell'anno in esilio, per aver rotto l'accordo matrimoniale circa la frequentazione di Draupadī che condivideva con i suoi quattro fratelli, sposa Ulūpī la figlia vedova del re dei serpenti e genera Irāvān. Candragupta Vikramaditya (IV-V sec. d.C.), uno dei più importanti imperatori Gupta sposò Dhruvadevī la vedova di suo fratello Ramagupta. Pare che in antichità le indicazioni delle scritture sui doveri della vedova non fossero così disumane come divennero più tardi. Nell'Artha-śāstra 3.2-19-32 e 3.4.24-42 sono normati i casi in cui una vedova si puo risposare

264 Strīdharma-paddhati 47.3-4: jīva-hīno yathā dehaḥ kṣaṇād aśucitaṃ vrajet, bhartṛ-hīnā tathā yoṣit susnāta-apy aśuciḥ sadā. amaṅgalebhyaḥ sarvebhyo vidhavā hy aty-amaṅgalam, vidhavā darśanāt siddhiḥ kā-api jātu na jāyate.

e cosa egli può ereditare. Di vedove risposate si parla anche nel Baudhayanadharma-sūtra 4.1.16, nel Vāsiṣṭhadharma-sūtra 17.19-20, nel Parāśara-smṛti 4.30 e nella Manu-smṛti 9.175-176. Anche nel Kāma-sūtra 1.5.3-6 e 4.2.31-59 si parla di vedove risposate (punarbhū) ma sono considerate donne adatte a diventare cortigiane amanti di re e ricchi notabili. Lo stato non protetto delle vedove le resero facile oggetto di sospetto e malignità circa la loro moralità, il termine vedova divenne sinonimo di prostituta.

Il sangue mestruale è forse l'agente contaminante più temuto dagli dvija. Poiché l'arrivo delle mestruazioni indica il mancato concepimento sono equiparate al sangue causato da un aborto spontaneo. Il sangue mestruale è considerato talmente impuro che nemmeno l'intoccabile lavandaio (rajaka, hindī dhobī) accetta di toccare i panni di una donna mestruata. Del lavaggio di quei panni se ne deve occupare la moglie del lavandaio (rajakī).

Nello Yajur-veda Taittirīya-saṃhitā 2.5.1, nella Śatapatha-brāhmaṇa 1 cap.2, nel Mahābhārata Śānti-parvan cap. 273, nel Bhāgavata-purāṇa 6 cap. 9 e in altri purāṇa è narrato che Indra per liberarsi dal peccato dell'uccisione del brāhmaṇa Viśvarūpa, convince le donne ad assumerne un terzo che si manifesta nelle mestruazioni. Convince gli alberi ad assumerne un altro terzo che si manifesta nella forma delle resine che trasudano e convince la terra ad assumere l'ultimo terzo che si manifesta nelle voragini che sono disseminate sulla sua superfice. In cambio Indra concede alle donne la benedizione che possano godere dei rapporti sessuali anche in stato di gravidanza fino al parto, agli alberi la benedizione che se tagliati possano ricrescere e alla terra la benedizione che le sue voragini con il tempo possano riempirsi. Per questo motivo nella Manu-smṛti 5.6 il legislatore dice che i brāhmaṇa devono evitare le resine rosse che colano da incisioni sui tronchi degli alberi (lohita vṛkṣa-niryāsa). Si può notare che in India la dolce linfa fatta fermentare di alcuni tipi di alberi e palme era usata per produrre delle bevande alcoliche.

Nel Mahābhārata Śānti-parvan 273.44 Bhīṣma sostiene che il peccato di avere rapporti sessuali con una donna mestruata (rajasvalā) equivale all'uccisione di un brāhmaṇa (brahma-hatyā). Nella Manu-smṛti 4.41-42 è detto: "La saggezza, l'energia, la forza, la vista e la vitalità dell'uomo che ha rapporti sessuali con una donna contaminata dalle mestruazioni si smorzano. Quando egli evita la donna contaminata dalle mestruazioni, la saggezza, l'energia, la forza, la vista e la vitalità crescono"[265]. Più avanti nello stesso testo in 4.57 e 208, 5.85 e 11.174 allo dvija oltre al contatto con donne mestruate è proibito anche parlare con esse e accettare da loro del cibo. Eppure nel Viṣṇu-smṛti 50.8 è detto che se un uomo (senza intenzione) uccide una donna gravida (gurviṇī) o mestruata (rajasvalā) per espiare tale peccato deve eseguire la penitenza detta mahā-vrata per dodici anni, la stessa prescritta per l'uccisione di un brāhmaṇa.

265 Manu-smṛti 4.41-42: rajasā-abhiplutām nārīṃ narasya hy-upagaṅcataḥ, prajṅā tejo balaṃ cakṣur āyuś caiva prahīyate. tāṃ vivarjayatas tasya rajasā samabhīplutām, prajṅā tejo balaṃ cakṣur āyuś caiva pravadhate.

Nello Yajur-veda Taittirīya-saṃhitā 2.5.1, nel Vaśiṣṭha-dharmasūtra 5.6, nell'Agni-purāṇa cap. 142, nell'Aṅgirasa-smṛti 37 e in altri dharma-śāstra, è ingiunto che durante i tre giorni delle mestruazioni la donna non deve occuparsi dei lavori di casa, né ad alcuna attività religiosa. Deve vivere reclusa in una stanza apposita o in un capanno separato, sola e al buio. Non deve lavarsi, né cambiarsi gli abiti, pettinarsi i capelli, truccarsi, sorridere, toccare il fuoco o cucinare altrimenti contamina tutto ciò che tocca. Non deve guardare o farsi vedere dal Sole, dalla Luna e dalle stelle, deve dormire per terra ma non di giorno e mangiare cibo vegetariano non speziato che 'raffredda'. Si riteneva che la donna mestruata fosse talmente 'calde' da seccare lo sperma del marito che avesse intrattenuto ai rapporti sessuali con lei rendendolo sterile e di salute cagionevole.

Nella Suśruta-saṃhitā Śarīra-sthāna 2.24-25, 31 e nella Caraka-saṃhitā Śarīra-sthāna 8.4 alle donne nei tre giorni delle mestruazioni sono pressocché reiterate le stesse restrizioni dei dharma-śāstra oltre all'astinenza sessuale, il totale riposo e l'assunzione di cibo rinfrescante. Nel kāvya sanskrito i rapporti sessuali con donne mestruate non sono mai menzionati eccetto che nel prakrito Gaha-sattasai di Hāla (IV sec.) 22, 192, 289, 480-481, 520, 529, 580 e 949-950 dove sono esplicitamente celebrati.

Nella misogina cultura brahmanica la donna mestruata è considerata molto calda, incontrollabile e pericolosamente attraente per gli uomini, perciò deve essere separata da tutti i famigliari perché impura e dal marito perché troppo eccitante e per tre giorni deve trascurarsi non lavandosi, non pettinandosi, non cambiandosi di abiti, ecci. Il quarto giorno deve fare un bagno completo, lavarsi i capelli, pettinarsi, segnare la scrinatura dei capelli sul capo con la linea di rosso vermiglione (sindūra o kuṅkuma), indossare abiti puliti, ornarsi e truccarsi e poi può rientrare in famiglia nel periodo fertile prescritto per i rapporti coniugali. Anche i tamponi usati dalle donne mestruate devono essere attentamente disposti per evitare che qualche yogin tantrico male intenzionato possa sfruttarne la potenza utilizzandoli in riti di magia nera. Nelle tradizioni sinistre śākta la donna mestruata è considerata intoccabile perché è così infusa della potenza di Devī che può essere toccata solo nel corso del rito tantrico.

Altrettanto temuto dallo dvija ortodosso è il primo rapporto sessuale con la moglie durante il quale entra in contatto con il contaminante sangue della deflorazione della sposa. In alcuni dharma-śāstra è ingiunto che il sacerdote officiante il matrimonio dichiari di accettare su di sè qusta contaminazione per conto del marito. Per attenuare questa contaminazione nel corso del matrimonio vedico viene recitato l'inno del Ṛg-veda 10.48 dove nei versi 40-41 la sposa è offerta prima a Soma, poi ai gandharva, poi ad Agni e infine al marito. Fino al secolo scorso in alcune aree dell'India del Nord prima del matrimonio vero e proprio, per garantire la salute del futuro marito,

si usava celebrare un matrimonio fittizio delle bambine con una divinità, sovente Śiva, oppure con un albero, con una spada o anche con un serpente. In Bengala presso la casta dei jāti-vaiṣṇava il brāhmaṇa-sacerdote di famiglia per l'incolumità dello sposo godeva di una sorta di jus primae noctis. Per lo stesso motivo in Kerala le novelle spose di varṇa nāyar dovevano essere deflorate dal brāhmaṇa nambūdiri sacerdote di famiglia.

Contaminanti sono tutti gli atti peccaminosi divisi nella Manu-smṛti 12.5-7 in commessi con il pensiero (mānasika), con la parola (vācika) e con il corpo (śārīraka). In tal caso l'idea di peccaminoso si somma alla contaminazione rendendo più severe le prescrizioni dei dharma-śāstra di espiazione (prāyaścitta) tramite purificazioni (śuddhi) e penitenze (tapas) che estinguono il cattivo karman. Nella Viṣṇu-smṛti cap. 45, nella Yājṅavalkhya-smṛti cap. 5 e in altri dharma-śāstra, la lebbra (kuṣṭa-roga), la tubercolosi (kṣaya-roga), l'infertilità (hatāśa) e altre malattie sono considerate il frutto di gravi peccati compiuti da chi ne è affetto nella vita corrente o nelle precedenti.

Nella Caraka-saṃhitā Cikitsā-sthāna 7.4-8 e in altri testi ayurvedici tra le varie cause fisiologiche della lebbra (kuṣṭha) come il consumo abitudinario di cibi e bevande incompatibili (virodhīny-anna-pānāni), è annoverato anche il mancare di rispetto ai brāhmaṇa, al guru e il commettere atti peccaminosi (viprān gurūn dharyayatāṃ pāpaṃ karma ca kurvatām). La lebbra (kuṣṭha) è tra le malattie la più spregevole perché è inguaribile e a causa sua anche uno dvija diventa un intoccabile perfino per un intoccabile sani. Per tradizione il cadavere di un lebbroso non viene cremato, viene disposto in un fiume o sepolto poiché è così contaminante che neanche il fuoco lo può divorare. Oggi la lebbra può essere curata in un anno ma lo stigma sociale che perseguita anche coloro che ne sono guariti è indelebile.

I frutti degli atti pii o peccaminosi si possono trasferire da un individuo all'altro. Come i brāhmaṇa e gli asceti con le loro benedizioni cedono i frutti dei loro atti pii (puṇya, pūrta-karman) e con le maledizioni consumano il potere delle loro ascesi (tapas) e come il merito (saukṛtya) di una moglie casta si può trasferire al marito, così i peccati del discepolo compiuti prima dell'iniziazione sono assorbiti dal guru all'atto dell'iniziazione (dīkṣā) ma saranno assorbiti anche i peccati che il discepolo eventualmente commette dopo l'iniziazione finché il rapporto tra i due sussiste. Come nell'Ayur-veda si dice che il il medico non deve curare nessuno che non sia disposto a rinunciare a ciò che gli fa male così il guru non deve prendersi cura di nessuno che non sia disciplinato. Per chi non è abbastanza puro e potente assumere la funzione del guru è pericolosa. Anche i peccati di chi offre dei doni ai brāhmaṇa sono assorbiti dai brāhmaṇa che accettano quei doni e i peccati dei fuorilegge si trasferiscono al re che trascura di catturarli e punirli. Nella Manu-smṛti 8.317 il legislatore dice: "L'assassino di un erudito (di un brāhmaṇa)

cede il peccato a chi accetta il (suo) cibo, la moglie adultera (lo cede) al marito, il discepolo (śi ṣya) e lo sponsor del sacrificio (lo cedono) al guru (o ai sacerdoti che officiano il sacrificio) e il ladro al re"[266].

In accordo alle ingiunzioni dei dharma-śāstra i membri delle tradizioni ortodosse vaiṣṇava e śaiva strettamente osservanti non consumo carne, pesce, uova, bevande alcoliche, cipolle e aglio perché sono cibi considerati peccaminosi o contaminanti. Possono accettare solo il cibo cotto preparato da loro stessi o dalle loro caste mogli. Da altre persone appartenenti allo stesso varṇa eventualmente possono accettare solo alcuni tipi di cibo crudo, secco o fritto nel purificante burro chiarificato. L'iniziazione in una tradizione vaiṣṇava o śaiva eterodossa era l'ammissione in una famiglia iniziatica dove le discriminazioni di varṇa e di jāti tra gli aderenti della stessa tradizione erano più o meno attenuate o scomparivano del tutto in particolare nei luoghi sacri di pellegrinaggio. Anche se all'interno della stessa tradizione le discriminazioni erano attenuate vari gradi di chiusura settaria e discrininazioni sussistevano tra le diverse tradizioni in particolare tra le da sempre opponenti ortodosse tradizioni vaiṣṇava e śaiva. In ambito śākta le discriminazioni di varṇa e di jāti tra gli aderenti della stessa tradizione erano annullate solo nel corso del rito segreto sinistro e trasgressivo, non nella vita ordinaria.

Per gli dvija sono considerati contaminanti e peccaminosi i rapporti sessuali extramatrimoniali in particolare con le donne śūdranī e intoccabili. Tuttavia agli kṣatriya è tollerato il consumo di carne, le bevande alcoliche e la frequentazione delle cortigiane. Il matrimonio ideale è monogamo e moglie e marito appartengono allo stesso varṇa e jāti. Proibito è il matrimonio extracastale di tipo pratiloma (contrario al dharma) dove la moglie appartiene a una varṇa più alto del marito, mentre è tollerato il matrimonio anuloma (regolare, in accordo al dharma) dove la moglie appartiene a un varṇa più basso del marito. Nella Bhagavad-gītā 1.41-43 Arjuna esprime il timore del disordine sociale e morale causato dalla progenie detta varṇa-saṃkara generata dai matrimoni pratiloma o da rapporti illeciti con mogli altrui o vedove. Lo stesso tipo di preoccupazione è espresso nella Manu-smṛti 8.353.

Col tempo si assiste alla moltiplicazione del numero dei tipi di varṇa-saṃkara: nel Gautama-dharmasūtra sono 11, nel Baudhayāna-dharmasūtra sono 14 ma nella Manu-smṛti 10.8-45 (VI sec. d.C.) ne sono elencati oltre trenta e sono descritte le infime occupazioni a cui i varṇa-saṃkara vengono assegnati. Nella Manu-smṛti 8.352-385 sono enunciate le pene che il re deve amministrare agli uomini e alle donne varṇa per varṇa colpevoli di aver intrattenuto relazioni illecite o pratiloma.

Il rapporto sessuale illecito procura alla donna una contaminazione interna non emendabile in

266 Manu-smṛti 8.317: annāde bhrūṇahā mārṣṭi patnyau bhāryā-apacāriṇī, gurau śiṣyaś ca yājyaś ca steno rājani kilbiṣaṃ.

alcun modo. Le donne sono considerate porose come vasi di coccio che una volta contaminati non possono essere purificati. Lo stesso tipo di rapporto sessuale illecito procura agli uomini una contaminazione esterna emendabile con riti di espiazione (prayaścitta) poiché diversamente dalle donne gli uomini ono considerati vasi di metallo che possono essere ripetutamente purificati lavandoli. La più piccola infrazione morale danneggia irreparabilmente la moglie mentre tutto o quasi, compreso l'adulterio (saṅgrahaṇa), è emendabile per il marito. In India per tradizione a causa della porosità della terracotta attribuita anche alla ceramica, si usano stoviglie e piatti di metallo lavabili altrimenti il cibo si consuma in piatti monouso di foglie di baniano.

Nella Manu-smṛti cap. 11 sono elencati molti tipi di peccati e i loro modi di espiazione. In 11.55 e nella Chāndogya-upaniṣad 5.10.9 sono riportati i cinque peggiori peccati: uccidere un brāhmaṇa (brahma-hatyā), bere alcolici (surā-pāna), rubare (steya), avere rapporti sessuali con la moglie del guru (guru-aṅganāgama) e la compagnia (saṃsarga) con questi peccatori" e in 12.55-68 è descritto il frutto di tali gravi peccati. Nella Viṣṇu-smṛti cap. 33-42 sono elencati nove tipi di peccati che possono essere commessi da un brāhmaṇa: i peccati capitali (atipātaka) come l'incesto, i cinque grandi peccati (mahā-pātaka) sopra citati, i peccati poco meno gravi (anupātaka) come uccidere uno kṣatriya, rubare a uno kṣatriya, ecc., i peccati minori (upapātaka) come la falsa testimonianza, il trascurare i propri doveri, l'adulterio e il convolare a nozze prima del fratello maggiore, i peccati che causano la perdita del varṇa (jāti-bhraṃśa-karaṇa-pātaka) e l'esclusione sociale, i peccati che degradano a una casta mista (saṅkari-karaṇa-pātaka) come uccidere i grandi animali (bovini, equini, ecc.), i peccati che rendono il brāhmaṇa indegno di ricevere doni (apātrī-karaṇa-pātaka) come l'averli accettati da una persona indegna, il prestito di denaro a interesse e il porsi al servizio di uno śūdra e i peccati che contaminano (malāvaha-pātaka) come l'uccisione di piccoli animali: uccelli, pesci, vermi e insetti. Infine un ultima categoria comprende i peccati generici (prakīrṇaka-pātaka) non già menzionati.

Poco oltre nella Manu-smṛti 12.5-7 i peccati sono divisi in dieci tipi tre dei quali si commettono col pensiero (mānasa): desiderare le cose altrui, riflettere su cose empie e aderire a false (dottine). Quattro altri tipi che si commettono con la parola (vāc-maya): calunniare, dire falsità, disprezzare e chiaccherare inutilmente e gli ultimi tre che si commettono con il corpo (śārīra): prendere le cose altrui senza che siano date, fare violenza ingiustificata e avere rapporti sessuali con la moglie altrui.

Molti passi delle śruti, delle smṛti e dei tantra celebrano la capacità del perfetto yogin (siddha) liberato in vita (jivān-mukta) dal ciclo del saṃsāra di trascendere la virtù e il peccato. Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 5.14.8: è detto: "... certamente colui che conosce ciò (il brahman) anche

se commette molti peccati li brucia tutti e diventa luminoso, puro, senza vecchiaia e immortale”[267] e nella Chāndogya-upaniṣad 4.14.3: “... come l’acqua non tocca la foglia del loto, così il peccato non tange colui che in questo modo conosce (il brahman)”[268]. Considerato in India il fiore più bello, il loto è il metro di paragone usato più frequentemente in tutte le scritture sanskrite per indicare la bellezza. Viṣṇu è detto ombelico di loto (Padma-nabha), occhi di loto (Puṇḍarika-ākṣa), mani di loto (Padma-pani), piedi di loto (Pāda-aravinda), ecc. Analogamente Lakṣmī è detta Padminī e Kamalā, occhi di loto (Padma-locanā), volto di loto (Mukha-padmā), carnzagione di loto (Kumuda-śyenī), ecc. Il fiore del loto è anche un simbolo di trascendenza, le divinità sono sempre raffigurate assise su di un loto. La corolla di uno o più fiori di loto concentrici sono compresi nel quadrato esterno (bhū-pura) degli yantra delle divinità. Il fiore di loto è sospeso dallo stelo che affonda le radici nel fango dello stagno. Non può esistere alcun fiore senza radici, il fiore nel cielo della nota logica puṣpākāśa-nyāya, non è che una fantasia.

Nel Bhāgavata-purāṇa 10.33.29-32 Sukadeva afferma: “Le persone potenti non sono toccate dalla trasgressione del dharma, (esse sono) come il fuoco che consuma ogni cosa. Il debole non deve trasgredire (al dharma) neanche col pensiero, se per stupidità trasgredisce sarà distrutto come chi, eccetto Rudra, beve il veleno prodotto dall’oceano ... o Signore, in questo mondo esse (le persone potenti) non hanno interesse personale, non aspirano a nulla, non godono delle attività pie e (non soffrono) del contrario (dell’effetto delle attività empie)”[269]

Nelle tradizioni devozionali il bhakta gode dello status del liberato. Nella Bhagavad-gītā 9.30-31 Kṛṣṇa afferma “Perfino una persona dalla condotta molto empia che adora me e nessun altro deve essere considerato buono perché è correttamente risoluto. Velocemente egli diventa pio e giunge alla pace eterna (la liberazione), o Kaunteya (Arjuna), proclama che il mio bhakta non perisce”[270] e nel Kulārṇava-tantra 5.47 Śiva rivela a Devī: “Un atto pio eseguito disprezzando me diventa empio, (mentre) o Śāmbhavī (Devī), un atto empio eseguito per me diventa pio”[271].

Senza considerazione di purezza e di impurità i riti tantrici sinistri e trasgressivi che prevedono il rapporto sessuale extramatrimoniale e non allo scopo della procreazione, il consumo rituale dei paṅca-makāra, hashish, oppio, ecc., il sacrificio di animali (paśu-bali) e di uomini (nara-bali) e i

267 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 5.14.8: ... evaṃ vidyad api bahu-iva pāpaṃ kurute sarvam eva tatsaṃpsāya śuddhaªḥ pūto’jaro’mṛtaḥ saṃbhavati.

268 Chāndogya-upaniṣad 4.14.3: ... yathā puṣkara-palāśa āpo na śliṣyanta evam evaṃ vidi pāpaṃ karma na śliṣyata iti. Vedi anche Maitri-upaniṣad 6.18.

269 Bhāgavata-purāṇa 10.33.29-32: dharma-vyatikramo dṛśṭa īśvarāṇāṃ ca sahasam, tejīyasāṃ na doṣāya vahneḥ sarva-bhujo yathā. na-etat samācarej-jātu manasā-api hy anīśvaraḥ, vinaśyaty-ācaran mauḍhyād yathā rudro’bdhi-jaṃ viṣam. ... kuśala-ācaritena eṣāṃ iha svārtho na vidyate, viparyayeṇa vā-anartho nirahaṅkāriṇāṃ prabho.

270 Bhagavad-gitā 9.30-31: api cet sudurācaro bhajate mām ananyabhāk, sādhur eva sa mantavyaḥ samyag vyavasito hi saḥ. kṣipraṃ bhavati dharmātmā śaśvacchantiṃ nigacchati, kaunteya pratijānīhi na me bhaktaḥ praṇaśyati.

271 Kulārṇava-tantra 5.47: mām-anādṛtya yat puṇyaṃ pāpaṃ syāt pratibhāṣataḥ, man-nimittaṃ caret pāpaṃ punnyaṃ bhavati śāmbhavi.

riti macabri nel crematorio o con un cadavere (śāva-sādhana), mirano a situare l'adepto allo stato della realizzazione del Brahman che è oltre ogni dualità (advaya). Per le tradizioni sinistre lo sforzo del brāhmaṇa di conservazione della purezza e l'ambizione al rispetto e al riconoscimento nella società (mānitva) è la vera e unica impurità (mala) indice di condizionamento di prakṛti e di soggezzione alle dualità.

Nel Mahābhārata Aśvamedhika-parvan cap. 54 il saggio Vaiśampāyana narra la storia del brāhmaṇa devoto Uttaṅka. Mentre stava attraversando un deserto Uttaṅka rimane senza acqua per dissetarsi e rivolge delle preghiere a Kṛṣṇa che gli invia Indra nella forma di un cāṇḍāla che offre a Uttaṅka la sua urina da bere. Uttaṅka sdegnato si rifiuta di berla e rimprovera Kṛṣṇa per avergli inviato un cāṇḍāla a dissetarlo in tal modo. Kṛṣṇa gli appare e gli rivela che il cāṇḍāla era in realtà Indra e gli aveva offerto una ambrosia che l'avrebbe reso immortale. Kṛṣṇa lo aveva sottoposto a un test per capire se era ancora condizionato dalla dualità puro-impuro. Non avendo accettato quello che Kṛṣṇa gli aveva inviato Uttaṅka non ottenne la liberazione.

Il sādhana tantrico è simile al processo alchemico con il quale un metallo vile come il piombo si trasmuta in oro. E' lo stesso processo di purificazione che si ripete in vari ambiti. Di ogni materiale dallìoriginale stato grezzo con la purificazione-raffinazione si può ricavarne la pura essenza. Con il processo di purificazione alchemica il mercurio da veleno diventa elisir (rasa) che assunto dallo yogin alchemico gli procura un corpo perfetto (siddha-deha). Con lo yoga di Pataṅjali lo yogin separa il puruṣa dalla prakṛti e ottiene il samādhi. Con lo studio della grammatica sanskrita (vyākaraṇa) lo dvija apprende il sanskrito, il linguaggio raffinato degli dei (deva-nāgarī) mentre il prakrito è il linguaggio volgare del popolo. Con la devozione per la divinità il bhakta purifica sé stesso, diventa perfetto (śuddha-bhakta) e ottiene una identità virtuale perfetta (siddha-deha). Con la cottura il cibo da crudo e degno degli animali diventa maggiormente edibile, nutriente e adatto agli uomini civili. Con i saṃskāra l'individuo nato in una famiglia di dvija si purifica dalla contaminazione del concepimento, della gestazione e della nascita che è una sorta di peccato originale e diventa pienamente dvija. Ricevere i saṃskāra è un esclusivo privilegio degli dvija, gli intoccabili sono irrecuperabilmente contaminati, non possono purificarsi in alcun modo.

L'alchimia indiana (rasa-āyana o dhātu-vāda) è trattata specificatamente in una categoria di testi detti rasa-śāstra e in alcuni tantra. L'alchimia verte sulla fabbricazione della pietra filosofale (pārasa-maṇi) o gemma dei desideri (cintāmaṇi) che oltre a trasmutare i metalli, esaudisce tutti i desideri (cintā), rende il corpo immortale, sano, giovane e potente come un secondo Śiva. Per gli śaiva la pietra cintāmaṇi è il mercurio o seme solido di Śiva, per i vaiṣṇava è la gemma śyāmantaka o kaustubha appartenente a Viṣṇu e a Kṛṣṇa mentre per i buddhisti vajrāyāna la stessa gemma appartiene ai bodhisattva maschili Avalokiteśvara o Kṣitigarbha.

Tra i tanti rasa-śāstra quasi tutti ancor oggi non pubblicati, i più noti sono il Rasa-ratnakāra e il Kakṣapuṭa-tantra di Nāgārjuna Siddha (VIII sec.), il Rasa-hṛdaya di Bhaṭṭa Govinda (XI sec.), il Rasa-arṇava di Bhairavānanda (XII sec.), il Rasendra-cūḍāmaṇi di Somadeva (XIII sec.), il Rasa-sāra di Govindācārya (XIII sec.), l'Ānanda-kaṇḍa di Manthana-bhairava (XIII sec.), il Rasaratna-samuccaya di Vāgbhaṭa (XIII sec.), il Rasa-ratnakāra e il Rasa-kāmadhenu di Nityanāth (XIV sec.), Il Rasarājal-akṣmī di Viṣṇudeva (XIV sec.), il Rasa-prakāśa di Yaśodhara (XIV sec.), il Rasa-rājalakṣmī di Viṣṇudeva (XIV sec.), il Rasendrasāra-saṃgraha di Gopālakṛṣṇa (XV sec.), il Rasendra-cintāmaṇi di Rāmacandra (XV sec.), il Pārada-yoga di Śivarāma (XVI sec.) e il Rasa-maṅjarī di Salinātha (XVI sec.) e altri testi più tardi tra i quali il Rasārṇavakalpa e la Rasa-upaniṣad. Alchimia, yoga tantrico e medicina sono trattati nel Netra-tantra, nel Bṛhannīla-tantra

cap. 21, nel Mātṛkābheda-tantra cap. 1, 5 e 8, nel Kākacaṇḍeśvarīmata-tantra e nei vajrāyana Āryamaṅjuśrīmūla-kalpa (VIII sec.), Saṃpuṭikā-tantra (X sec.) e Kālacakra-tantra (XI sec.)

Al Biruni (973-1048) ne l'Indica' descrive l'alchimia indiana che definisce rasāyana e che è praticata per ottenere salute, gioventù e virilità. Marco Polo (1254-1324) ne 'Il Milione' riferisce di yogin che vivono centocinquanta o duecento anni grazie a una pozione di zolfo e mercurio che bevono due volte al mese. In India l'alchimia divenne così popolare che l'advaitin Madhva Vidyāraṇya (XIV sec.) la incluse tra i darśana descritti nel Sarvadarśana-saṃgraha. Luogo d'origine dell'alchimia è ritenuta essere la Cina dove lo zolfo e il mercurio, i due principali elementi chimici alchemici identificati rispettivamente con i principi taoisti dello yin e dello yang erano utilizzati dagli alchimisti cinesi per ottenere elisir di longevità e salute fin dal III sec. a.C. Secondo il mito gli otto immortali (xian) della mitologia taoista divennero tali grazie a processi alchemici. Il mercurio si ricava dal cinabro minerale molto raro in India. Il mercurio si ottiene scaldando il cinabro e facendone condensare i vapori. Uno dei termini sanskriti che designa il mercurio è hiṅgulaka che deriva dal termine cinese hung che lo designa. Nel Rasa-sāra 9.2 (XIII sec.) è detto che il processo di purificazione del mercurio è stato insegnato da tibetani (bhoṭa-deśa-nivāsin) presumibilmente buddhisti o taoisti.

L'alchimia è l'archetipo della chimica alla quale era interessata anche l'āyurveda che nacque nelle università buddhiste e non avrebbe potuto essere altrimenti poiché i jaina erano indifferenti alle malattie considerando la sopportazione del dolore un pratico modo per bruciare il karman negativo e avvicinarsi alla liberazione, mentre i brāhmaṇa disprezzavano la professione medica poiché i medici entravano a contatto con i malati considerati impuri. I quattro principi fondamentali dell'āyuveda elencati nella Caraka-saṃhitā 1.9.19: la causa della malattia (hetu), la diagnosi o conoscenza della malattia (jṅāna), la cura (praśama) e la prevenzione (apunar-bhava) somigliano molto alle quattro nobili verità (catvāri ārya-satyāni) annunciate dal Buddha. Nella Taittirīya-saṃhitā 6.4.9.2-3 e nella Śatapatha-brāhmaṇa 4.1.5.14 è dichiarato che il brāhmaṇa che esercita la impura professione del medico non è qualificato alla celebrazione dei sacrifici. Nella Manu-smṛti 3.152 il legislatore prescrive che il brāhmaṇa eviti di invitare i medici alla celebrazione dei sacrifici agli dei celesti e alle offerte agli antenati.

Cāṇakya nell'Artha-śāstra 2.13.3 tra i vari tipi di oro menziona anche quello che può essere ricavato per mezzo del processo alchemico che prevede l'uso del mercurio detto rasa-viddha. poiché lungo tutto il testo dell'Artha-śāstra ricorrono numerose volte i termini rasa (mercurio) e rasada (avvelenatore) è evidente che fin da allora era nota la tossicità del mercurio. Ciò che attirò l'interesse degli alchimisti cinesi e indiani erano le peculiari proprietà del mercurio di trovarsi normalmente allo stato liquido (fonde a -39°), uno dei significati del termine rasa è liquido,

l'essere utilizzato nelle miniere per estrarre l'oro, l'essere molto pesante e stabile come i metalli nobili l'oro e l'argento, il non ossidarsi o arruginire come i metalli nobilli, la sua capacità di sciogliere e amalgamare i metalli nobili e come questi di trovarsi in natura puro o quasi nella forma del cinabro.

In molti i testi alchemici indiani come nel Rasārṇava 1.28 e nel Mātṛkābheda-tantra 8.12, il mercurio (rasa, hiṅgulaka o dārada) è identificato con l'essenza o sperma di Śiva, mentre in 6.3 l'arsenico rosso o solfuro di arsenico (manaḥśilā o rocanī) è identificato con Śakti o il sangue mestruale. In altri rasa-śāstra è lo zolfo (gandhaka), la calcopirite (svarṇa-mākṣīka) o altri solfuri ad essere identificati con il sangue mestruale di Śakti. Nel Rasārṇava e nel Rasaratna-samucchaya è narrato che fu Skanda a insegnare alle divinità celesti il consumo di mercurio con il quale potevano ottenere l'immortalità. Temendo che gli uomini potessero approfittarne anche loro per ottenere lo stesso obiettivo, Śiva rese il mercurio impuro e velenoso. Secondo altri rasa-śāstra, il mercurio divenne impuro quando cadde a terra nel corso di un rapporto sessuale di Śiva con Pārvatī. Per questo motivo lo yogin alchemico prima di ingerirlo lo deve purificare con lunghi e complessi processi alchemici. Alcuni rasa-yogin sono in grado con un processo alchemico di creare un potente rasa-liṅga con una amalgama di mercurio dopo averlo solidificato e 'purificato' da adorare come un normale śiva-liṅga personale.

Nel Rasaratna-samucchaya 6.3-4 sono definite le caratteristiche dello yogin alchimista. Come nel caso dei riti tantrici, questo yogin deve essere esperto, edotto di alchimia (rasa-śāstra), conoscere alla perfezione la scienza dei mantra (mantra-siddha), avere grande coraggio (mahāvīra), essere devoto di Śiva e Devī (śiva-vatsala, devī-bhakta), essere determinato (niścala), dedito alla meditazione sulla divinità (devatā-yoga-tatpara), ecc. Nel Rasārṇava-tantra 1.57 è detto che la scienza alchemica (rasa-vidyā) è la conoscenza suprema che permette di ottenere sia il piacere (bhukti) che la liberazione (mukti). Alcuni capitoli di molti rasa-śāstra sono dedicati al controllo della eiaculazione durante i rapporti sessuali (śukra-stambha o vīrya-stambha) rituali tantrici trasgressivi o direttamente all'aumento della potenza virile tramite preparati afrodisiaci (rasayāna o vājīkaraṇa).

Nel Kakṣapuṭa-tantra cap. 19 sono descritti una serie di rituali tantrici con i quali lo yogin può truffare la morte (kāla-vaṅca) purché, grazie ai segni premonitori della morte imminente, egli possa conoscere esattamente il momento della sua morte (kāla-jṅāna). Nel Rasahṛdaya-tantra 1.3 e 1.15, nel Rasa-ratnākara Rasāyana-khaṇḍa 1.42–59 e nel Rasārṇava 1.7–17 si trovano vari riferimenti alla purificazione del mercurio allo scopo di ottenere un corpo immortale (siddha-deha) o divino (divya-deha) ossia la liberazione in vita (jīvan-mukti). Nel Rasa-ratnākara Rasāyana-khaṇḍa cap. 6-7 sono riportate varie ricette di preparati afrodisiaci alcune delle quali

contengono del mercurio e che si suppone siano in grado di rendere un uomo attraente come Kāmadeva. Tra tante, soltanto una ricetta afrodisiaca è prescritta per le donne.
Nello śaiva Netra-tantra 7.4-5 Śiva dice: "Per mezzo del nettare della meditazione sull'astratto, lo yogin rafforza il proprio corpo o quello di un altro (che vuole favorire) e ottiene un corpo divino esente da ogni malattia"[272]. Nelle tradizioni vajrayāna il corpo dello yogin realizzato è anche detto corpo adamantino (vajra-deha, tibetano jalus) o corpo arcobaleno. Nelle biografie dei perfetti asceti jaina dell'antichità è detto che grazie al loro intenso ascetismo riuscirono ad acquisire un corpo duro come il diamante (vajra), che non invecchiava né si ammalava, che era insensibile agli agenti atmosferici, agli attacchi degli uomini e degli animali, che non aveva più bisogno essere nutrito, di bere, di urinare e defecare e che raggiunto tale stato rimanevano muti, sordi, indifferenti e impenetrabili. Curiosamente lo stesso elemento carbonio che costituisce la base della sequenza del DNA e della vita, nella sua forma più pura e cristallina è il diamante (vajra-maṇi).
Il mercurio si ottiene condensando i vapori del cinabro il suo principale minerale come dalla distillazione si ottiene l'alcol e dalla fermentazione di frutta zuccherina, datteri, resine, succo di canna da zucchero, fiori di mahua, miele, ecc., si ottengono le bevande alcoliche. Il processo yogico dell'ascesa della kuṇḍalinī-śakti somiglia al processo della distillazione. Come i vapori dell'alcol salgono attraverso l'alambicco e si condensano in gocce, così la kuṇḍalinī-śakti scaldata dal calore del tapas o rilasciato dal kāma nel corso del rapporto sessuale tantrico, sale attraverso la suṣumṇā-nāḍī, si condensa nel sahasrara-cakra nella forma del nettare dell'immortalità e della liberazione (amṛta-rasa) e gocciolando sulla lingua dove è gustato dallo yogin.
Secondo la teoria alchemica, il mercurio o il suo solfuro (HgS) miscelato e fuso con il piombo (sīsa) e ripetutamente sottoposto a purificazione (śodhana) si trasmuta in oro (suvarṇa), metallo associato al Sole. Allo stesso modo l'arsenico (gaurī-pāṣāṇa) ricavato dall'orpimento o solfato di arsenico (haritāla), o la mica (abhraka) o anche lo zolfo (gandhaka) miscelati e fusi con il rame (tāmra o yoni) e ripetutamente purificati si trasmutano in argento, metallo associato alla Luna. Nella Śiva-saṃhitā 3.54 tra le siddhi sviluppate dagli yogin alchimisti c'è anche la capacità di trasmutare dei metalli in oro sfregandoli con i loro escrementi e urina (viṣṭā-mūtra-lepana svarṇam) dopo aver ritualmente ingerito del mercurio. Nei rasa-śāstra il mercurio, l'arsenico e i loro solfati tutti considerati altamente tossici dalla moderna medicina, sono usati nei processi alchemici e nella preparazione di medicinali ayurvedici dopo essere stati sottoposti a purificazione (śodhana) e a ossidazione (maraṇa) che si suppone li rende atossici.
Marco Polo (1254-1324) nel 'Il Milione' sulla via del ritorno via nave a Venezia passa dal Malabar

272 Netra-tantra 7.4-5: sūkṣma-dhyāna-amṛtena-eva pareṇa-eva-uditena tu, āpya-ayaṃ kurute yogī ātmano-vā parasya ca, divya-dehaḥ sa bhavati sarva-vyādhi-vivarjitaḥ.

(Kerala) dove menziona una classe di bregomanni (brāhmaṇa) che grazie al digiuno e all'assunzione di mercurio e zolfo si mantengono sani e longevi fino ai 150-200 anni. Altri riferimenti alle pratiche alchemiche degli yogin indiani si trovano nei resoconti di viaggio di Ibn-Battuta (1304-1369) e di F. Bernier (1620-1688). In occidente l'uso terapeutico del mercurio per la sifilide forse arrivata dalle americhe e varie malattie della pelle con pesanti effetti collaterali fu introdotto dal medico alchimista astrologo svizzero Paracelso (1493 – 1541) e si protrasse fino alla scoperta della penicillina negli anni trenta del novecento.

Il kuṇḍalinī-yoga praticato dai nāth dell'India del Nord e dei siddha dell'India del Sud è simile a un processo alchemico in quanto trasmuta i fluidi sessuali dello yogin e della yoginī ottenuti per mezzo dei mudrā sessuali in un elisir (rasa-amṛta) di salute, vigore, longevità o di immortalità e liberazione. I rasa-siddha sostengono la dottrina della liberazione in vita (jīvan-mukti) e affermano che l'ingestione del mercurio purificato possa rendere il loro corpo fisico divino (divya) e immortale (amara), perfetto (siddha), adamantino (vajra) o aureo (suvarṇa). Affermano inoltre che non c'è alcuna certezza della liberazione dopo la morte o in una vita futura come è sostenuto nei sei darśana per i quali la vera liberazione si può ottenere solo all'abbandono del corpo. Nel Rasārṇava-tantra 1.8-9 Śiva dice: "O Mahādevī la liberazione in vita è difficile da ottenere anche per le divinità celesti, è il riconoscimento dell'identità con Śiva e (l'ottenimento) di un corpo che non invecchia ne muore. La liberazione ottenuta alla caduta del corpo (alla morte) è inutile. O Devī, anche un asino è liberato (alla morte) quando il corpo soccombe"[273].

La salute, il vigore e la longevità sono obiettivi perseguiti anche dalla medicina ayurvedica per mezzo di una dieta appropriata, di uno stile di vita equilibrato, di terapie e di preparati ottenuti con processi chimici-alchemici. I testi ayurvedici sono divisi in otto capitoli che riguardano otto argomenti diversi. Negli ultimi due di questi otto capitoli che in genere riguardano il rinvigorimento (vājikāraṇa) e il ringiovanimento (rasāyana) sono riportate numerose ricette di elisir di lunga vita (rasa-amṛta) che spesso contengono mercurio e altri metalli che secondo la medicina occidentale non sono innocui. Nella Caraka-saṃhitā Cikitsā-sthāna 1.7-8 è detto: 'Grazie al rasāyana, si ottiene longevità, memoria, intelligenza, salute, giovinezza, splendore corporeo, voce stentorea, forza dei sensi, capacità oratoria, rispetto in società e bell'aspetto ...'[274] Nella Caraka-saṃhitā e nella Suśruta-saṃhitā è più volte menzionata una sostanza detta rasa che è una panacea per tutte le malattie. Ḍalhaṇa (XII sec.), uno degli autorevoli commentatori di Suśruta identifica esattamente il rasa con il mercurio. Nella Caraka-saṃhitā Cikitsāsthāna, nella Suśruta-saṃhitā Cikitsāsthāna e nell'Aṣṭāṅgahṛdaya-saṃhitā Śārīsthāna 3.65–67 e Uttarasthāna 40 ci sono

273 Rasārṇava-tantra 1.8-9: ajarāmara-dehasya śivatād-ātma-vedanam, jīvan-muktir mahādevī devānām-api durlabhā. piṇḍa-pate ca yo mokṣa sa ca mokṣo nirarthakaḥ, piṇḍa tu patite devī gardabho'pi vimucyate.

274 Caraka-saṃhitā Cikitsā-sthāna 1.7-8: dīrghama-ayuḥ smṛtiṃ medhām ārogyaṃ taruṇaṃ vayaḥ, prabhā-varṇaḥ svara-audāryaṃ deha-indriya-balaṃ param. vāk-siddhiṃ praṇatiṃ kāntiṃ labhate nāḥ-rasāyanāt ...

molte ricette di afrodisiaci (vājīkaraṇa) come il noto tonico Chyavanprash che includono estratti vegetali, minerali, miele, spezie e burro chiarificato.
Gli interi cap. 7 del Kāma-sūtra e il cap. 6 dell'Anaṅga-raṅga sono dedicati agli afrodisiaci anche là definiti rasayāna o vājīkaraṇa e alle pratiche magiche per conquistare le donne (strī-ākarṣaṇa). Nel Kāma-sūtra 6.1.15 tra le persone che la cortigiana non deve frequentare è menzionato il malato di tubercolosi (kṣayin) sofferente di consunzione. Nella Caraka-saṃhitā la tubercolosi chiamata rāja-yakṣman poiché affliggeva in particolare i re che avevano a disposizione un vasto harem è curata con i preparati rasāyana e vājīkāraṇa.
Il termine rasa genericamente tradotto in essenza, linfa, succo, gusto, condimento o liquore in ambito tantrico, alchemico e ayurvedico può indicare il mercurio, lo sperma o la linfa vitale. In ambito kāvya il termine rasa indica le otto emozioni indotte dagli attori nello spettatore dell'opera teatrale o dal poeta nel lettore del poema. In alcune tradizioni devozionali vaiṣṇava il termine rasa indica le cinque relazioni estatiche che il kṛṣṇa-bhakta può instaurare con Kṛṣṇa. Per i vaiṣṇava è Viṣṇu che nella forma di Dhanvantari diffonde la scienza medica dell'āyurveda mentre per gli śaiva il medico originale è Śiva Vaidya-nātha (Signore dei medici). Nel Mahānirvāṇa-tantra 4.7 così Devī si rivolge a Śiva: "O divinità affettuosa e benefattore dei mondi, O immortale Śambhū (benevolo) chi oltre a te è il vero guru (che cura) le malattie dell'esistenza?"[275]
Le tradizioni tantriche ortodosse e destre insistono sulla purezza e sul controllo della mente e dei sensi, per esempio nella Bhagavad-gītā 6.6 la mente (ātman) è definita amica (bandhu) di colui che l'ha vinta (addestrata) e nemica (śatruvat) di colui che non l'ha vinta. Ma nelle tradizioni tantriche sinistre e trasgressive si ritiene che tentare di controllare i sensi e la mente e il cercare di evitare l'impuro sia vano e pericoloso. In queste tradizioni si ritiene che la potente energia generata dal sādhana sinistro e trasgressivo permette di trascendere le dualità e raggiungere la stessa liberazione promessa dal sādhana destro ma in modo più facile (viśada), veloce (śīghra), e intenso (tivra). Un proverbio tibetano recita: 'Il sentiero di destra conduce al Buddha, il sentiero di sinistra conduce al Buddha'.
Tuttavia a quale tipo di adepto siano adatte le pratiche tantriche sinistre è cosa controversa. In alcuni tantra è detto che tali pratiche sono soltanto meditative o che se realmente praticate sono riservate solo agli adepti avanzati che hanno il pieno controllo dei sensi e della mente. Ma in altri tantra è detto che nell'attuale oscura epoca di kali (kali-yuga) poiché non ci sono più adepti sufficientemente puri e controllati le uniche pratiche tantriche efficaci e adatte a tutti sono quelle sinistre.

275 Mahānirvāṇa-tantra 4.7: mama prīti-karaṃ deva lokānāṃ hita-kārakam, ko hi-anyas tv-amṛte śambho bhava-vyādhi-ṣaḍ-guruḥ.

In accordo alla dottrina del kuṇḍalinī-yoga, la kuṇḍalinī-śakti durante la risalita attraverso la suṣumṇā-nāḍī trova dei nodi (granthi) che la ostacolano. É detto che i riti tantrici sinistri servono a sciogliere questi nodi che in altri modi non potrebbero essere sciolti. Anche la violenza (himsā), la paura (bhībatsa) e il disgusto (jugupsā) sono potenti agenti stimolatori del sādhana tantrico sinistro. I sei riti tantrici maligni (ṣaṭ-karman) sono violenti, paurosi e disgustosi. Terribili e orribili sono le raffigurazioni di Kālī, Cāmuṇḍā, Śiva-Bhairava, delle yoginī e delle altre divinità e semi divinità irate che gli adepti tantrici devono adorare e sulle quali devono meditare. Violenti sono i sacrifici animali, paurosi sono i crematori, i teschi e i cadaveri che i tantrici sinistri devono utilizzare. Trasgressivo è l'uso rituale dei cinque ingredienti del paṅca-makāra: carne, pesce, vino, grani e sesso. Insano è il consumo rituale di oppio (niphena), cannabis e hashish (vijaya o gāṅjā), stramonio (dhatūrā) e disgustosa è l'ingestione rituale dei fluidi sessuali, del sangue mestruale, dell'urina, degli escrementi, ecc. Secondo la dottrina tantrica sinistra le sostanze proibite e i riti sinistri che per le persone ordinarie soggette alle dualità e condizionate sono peccaminose e provocano la contrazione della coscienza (saṇkoca) che conduce al saṃsāra, per gli eroici o virili (vīra) adepti tantrici sinistri sono sostanze e riti utilizzate in modo corretto provocano il superamento delle dualità, l'espansione della coscienza (vikāsa) che conduce alla liberazione (mokṣa).

Nel Kulārṇava-tantra 2.7-8 e nello Yoni-tantra 4.13-14 sono distinti sette tipi di condotta (sapta-ācāra) o sādhana dal più ortodosso o destro al più eterodosso o sinistro in ordine crescente divalore. Il primo tipo di condotta è il veda-ācāra basato sulle śruti e sui dharma-śāstra. Il secondo è il vaiṣṇava-ācāra o culto di Viṣṇu basato sul vaiṣṇava-paṅcaratra. Il terzo è lo śaiva-ācāra o culto di Śiva basato sugli śaiva-āgama. Il quarto è il dakṣiṇa-ācāra o culto tantrico di Śakti e Śiva di tipo destro attuato con degli innocui elementi sostitutivi dei cinque makāra sinistri e trasgressivi. E' detto che i primi quattro tipi di condotta sono adatti agli adepti via via meno ignoranti o animaleschi (paśu). Il quinto è il vāma-ācāra o culto tantrico sinistro di Śiva e Śaktī con i cinque makāra adatto agli adepti di tipo eroico (vīra). Il sesto è il siddhānta-ācāra o culto di Śiva e Śaktī in perfetta concentrazione adatto agli adepti di tipo divino (divya). Il settimo è il kaula-ācāra che trascende tutti i precedenti, è il culto di Śiva e Śaktī attuato degli avanzati membri della famiglia iniziatica kaula che sono giunti al livello dell'annullamento della distinzione tra loro stessi e Śiva e Śakti. Nel Kulārṇava-tantra 2.13 è detto: "O amata, come l'impronta di ogni essere vivente è contenuta dall'impronta di un elefante, così le dottrine di tutti gli uomini (sono incluse) nel(la dottrina) kula"[276].

Come il bhakta grazie al favore della sua divinità di elezione (iṣṭa-devatā), così il tantrico sinistro

276 Kulārṇava-tantra 2.13: yathā hasti-pade līnaṃ sarva-prāṇī-padaṃ bhavet, darśanāni ca sarva-prāṇi kula eva tathā priye. Un verso simile si trova nel Mahānirvāṇa-tantra 14.180.

grazie al suo particolare sādhana può ottenere immediatamente o nella corso della vita corrente la liberazione e diventare un liberato in vita (jīvan-mukta) e pure godere ritualmente del piacere dei sensi. La liberazione non è più come sostiene Śaṅkara (VIII sec.) nel Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāsya 3.5.1 e 4.5.15 riservata ai brāhmaṇa saṃnyāsin ed esclusa alle donne e ai śūdra. Non è più ottenuta solo dopo innumerevoli vite di controllo dei sensi e della mente (dama), di ascesi (tapas), di studio (svādhyāya) fino all'acquisizione di discriminazione (viveka) e conoscenza realizzata (jṅāna), fino al perfezionamento della meditazione (dhyāna) sul brahman.

Nelle biografie del Buddha è detto che egli benché avesse ottenuto il risveglio sotto l'albero della bodhi a Sarnath, ottenne la liberazione finale e completa (pari-nirvāṇa) 45 anni dopo alla morte a Kushinagara (Bihar). Già nel poema biografico del Buddha composto da Aśvaghoṣa (II sec. d.C.) Buddha-carita 9.18-19 con queste parole il sacerdote di famiglia raggiunge il giovane principe Buddha divenuto asceta nella foresta e cerca di convincerlo a tornare alla reggia: "Inoltre il dharma non è realizzato solo nella foresta, anche nella città i (veri) asceti possono realizzarlo. Riguardo (la realizzazione del dharma dei saṃnyāsin) lo strumento è il corretto sforzo e l'intenzione, (il solo vivere nel)la foresta e (il portare) le insegne (del saṃnyāsin) sono i sintomi del pauroso. Sovrani capifamiglia con la corona sul capo, giri di perle al collo e bracciali hanno realizzato il dharma della liberazione (dei saṃnyāsin) mentre partecipavano (del favore) della dea della fortuna"[277]. Tuttavia il Buddha non recede dal sentiero della vita ascetica.

L'idea del liberato in vita (jīvan-mukta) proprio delle tradizioni vaiṣṇava, śaiva, nāth, sant, ecc., nasce dall'idea buddhista mahāyāna e vajrayāna del bodhisattva che già liberato, rimanda la liberazione finale e agisce in questo mondo solo per il bene altrui. Secoli dopo Śaṅkara anche importanti esponenti della tradizione advaita come Vidyāraṇya (XIV sec.) nel Jīvanmukti-viveka e Madhusūdana Sarasvati (XVI sec.) nel Bhagavadbhakti-rasāyana hanno concesso che la liberazione potesse essere ottenuta in vita e da qualsiasi uomo e donna senza considerazione di varṇa per mezzo della bhakti offerta a Śiva o a Viṣṇu-Kṛṣṇa.

La definizione dello stato e della funzione del liberato in vita (jīvan-mukta) è stata oggetto di molte discussioni in tutte le tradizioni hindū. Nel sāṃkhya-darśana un proto jivan-mukta è menzionato nel Sāṃkhya-sūtra 3.76-84 dove è detto che l'ottenimento della discriminazione (viveka) tra il puruṣa e prakṛti procura subito la liberazione ma il residuo karmico delle azioni passate (prārabdha-karma) del liberato lo costringono in vita fino alla loro naturale estinzione all'abbandono del corpo che segna il conseguimento della liberazione finale. Viene dato l'esempio del vasaio che anche se smette di far girare la ruota essa per inerzia continuerà ancora per un po'

277 Buddha-carita 9.18-19: na ca-eṣa dharmo-vana eva siddhaḥ pure'pi siddhir-niyatā yatīnām, buddhiś-ca yatnaś-ca nimittam-atra vanam ca liṅgaṃ ca hi bhīru-cihnam. maulī-dharair-aṃsa-viṣakta-háraiḥ keyūra-viṣṭabdha-bhujair-narendraiḥ, lakṣmy-aṅka-madhye parivartamānaiḥ prāpto-gṛhasthair-api mokṣa-dharmaḥ.

a girare rallentando gradualmente fino a fermarsi del tutto. Finché è in vita la missione del jīvan-mukta è l'istruzione dei non liberati, senza di esso non ci potrebbe essere la trasmissione degli insegnamenti (guru-paramparā) da guru a discepolo. Nel Sāṃkhya-sūtra 3.81 è precisato che: "Altrimenti la tradizione disciplica sarebbe composta da ciechi"[278].

Una categoria di jīvan-mukta sono poiché liberati, almeno in teoria, al di sopra di ogni norma etica e morale (avadhūta) e indipendenti (svatantrin). Nella Nāradaparivrājaka-upaniṣad 6.15 Brahmā rivela: "O Nārada, per coloro che conoscono il Brahman non ci sono ingiunzioni e proibizioni, non c'è l'idea di ciò che è accettabile o inaccettabile"[279]. L'avadhūta è lo yogin eccellente descritto da Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 3.17 che essendo realizzato trae gioia nel sé, è soddisfatto e contento nel sé e perciò non ha dovere da compiere. E' inoltre descritto nella Bhagavad-gītā 6.7-9 come colui che ha vinto la mente e superato tutte le dualità: caldo e freddo, piacere e dolore, onore e disonore, per il quale una zolla di terra e l'oro hanno lo stesso valore e che è equanime verso l'amico e il nemico.

Nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 21.134 è descritto il kaula avadhūta: "Alla sua sinistra c'è una donna esperta di sesso, a destra un vaso di vino, nel mezzo c'é un piatto caldo di carne di maiale al pepe, una ottima e piacevole vīṇā è appoggiata su una spalla ..."[280] L'avadhūta ideale descritto da Goraknāth nel Siddhasiddhānta-paddhati cap. 6.1-20 è Dattātreya, l'incarnazione simultanea della tri-mūrti (Brahmā, Viṣṇu e Śiva) al quale sono attribuiti l'Avadhūta-gītā, il Dattatreya-tantra, il Dattātreyayoga-śāstra e l'Avadhūta-gītā. Nel Markaṇḍeya-purāṇa cap. 16 è narrato che per farsi lasciare in pace da degli aspiranti discepoli, Dattātreya si mostrò come una persona ordinaria mentre assumeva del liquore in compagnia della moglie, ascoltando musica, danzando, ecc., ma fu tutto inutile, gli aspiranti discepoli riconoscendo il comportamento di un avadhūta non si lasciarono ingannare. Nache nel Kulārṇava-tantra 9.70-71 è detto che il kula-yogin avadhūta parla come un incivili (asanta), si comporta come un ignorante e vile (pāmarā) in modo d'essere ignorati o disprezzati dalla gente comune (janā avamanyante). Anche nella Nāradaparivrājaka-upaniṣad 3.86 è detto che l'avadhūta per farsi lasciare in pace dissimula il suo stato elevato agendo come un bambino (bāla), come un pazzo (unmatta) o uno spirito maligno (piśāca).

Oltre ad essere libero da ogni condizionamento, l'avadhūta è libero di agire come desidera. Śaṅkara nell'a lui attribuito Viveka-cūḍāmaṇi 542 dice: "Talvolta (il realizzato si comporta come) uno sciocco, talvolta (come) un saggio (asceta) oppure da sfoggio di opulenze regali, talvolta (si comporta come) un vagabondo, talvolta è benevolo, talvolta si comporta come il pitone (inattivo),

278 Sāṃkhya-sūtra 3.81: itar-athā-andha-paramparā.

279 Nāradaparivrājaka-upaniṣad 6.15: na vidhirna niṣedhaś-ca varjya-avarjya kalpanā, brahma-vijñānaninām asti tathā na-anyaṇ-ca nārada.

280 Kaulāvalīnirṇaya-tantra 21.134: vāme rāmā ramaṇa-kuśalā dakṣiṇe pāna-pātraṃ, madhye nyastaṃ marica-sahitaṃ śūkarasya-uṣṇa-māṃsaṃ. skandhe vīṇā lalita-subhagā ...

talvolta è onorato, talvolta è insultato oppure è ignorato. In questi modi il saggio è costantemente concentrato sulla gioia suprema (della realizzazione del brahman)"[281]. Nell'Avadhūta-gītā 3.46 Dattatreya esorta: "Abbandona, abbandona l'esistenza mondana, (e poi) abbandona del tutto (anche) la rinuncia, (abbandona) il veleno della rinuncia e della non rinuncia ..."[282]

Nel manuale Yoga-tārāvalī 29 uno yogin avadhūta afferma: "Che questa (mia) mente dimori nell'immutabile samādhi o nel seno (che sembra) una coppia di anfore (di una donna) i cui occhi sono come quelli di una antilope dal manto screziato. Che (la mia mente) sia concentrata sull'incessante recitazione di mantra o sulle chiacchere inutili e triviali, la pietà o l'empietà prodotta da tali pensieri non toccano me, il potente"[283]. Nell'Amaraugha-prabodha 72 è detto: "Il re tra gli yogin può se lo desidera fare o non fare ogni cosa decida. Qualche volta può stare nudo in una caverna, può indossare abiti divini oppure (solo) un perizoma. Può fare sesso con donne celesti oppure praticare il celibato ovunque. Può mangiare del cibo mendicato qua o là oppure (può godere) i piaceri (del palato). In ogni caso le sue attività sono incondizionate e interamente prive di conseguenze dolorose"[284].

L'avadhūta è definito parama-haṃsa (oca suprema) poiché si comporta come l'oca che nel Ṛg-veda è detta capace di separare il succo del soma dall'acqua. Nell'introduzione del Paṅcatantra Kathāmukha 6 è detto: "Le scritture sono illimitate e la vita è breve e piena di impedimenti, perciò l'essenza deve essere afferrata e il superfluo abbandonato come l'oca sorbisce il latte miscelato all'acqua"[285]. Frequentemente il termine haṃsa viene erroneamente tradotto con cigno ma in India non si trovano cigni, perciò il termine haṃsa indica una varietà di oca selvatica (auser indicus).

Nella Jābāla-upaniṣad 6 Yājṅavalkya descrive il parama-haṃsa, il livello più alto del saṃnyāsa. L? avadhūta parama-haṃsa si mantiene celato (avyakta-liṅga), sebbene sia sano (anunmatta) si comporta come un pazzo (unmatta), ha abbandonato tutti i simboli del saṃnyāsa: il bastone (daṇḍa), il vaso dell'acqua (kamaṇḍalu), il colino per l'acqua (jala-pavitra), ecc., poiché non gli servono, è nudo (nirgrantha), di mente pura (śuddha-mānasa), si mantiene in vita mendicando (bhaikṣa), è senza dimora (śūnya-agāra), senza ambizioni (aprayatna), senza senso di proprietà

281 Viveka-cūḍāmaṇi 542: kvacin-muḍho vidvān-kvacid-api mahārāja-vibhavaḥ, kvacid-bhrāntaḥ saumyaḥ kvacid-ajagara-ācāra-kalitaḥ. kvacit-pātrībhūtaḥ kvacid-avamataḥ kvāpi-aviditaḥ, carati-evaṃ prājṅaḥ satata-parama-ānanda-sukhitaḥ.

282 Avadhūta-gītā 3.46: muṅca muṅca hi saṃsāraṃ tyāgaṃ muṅca hi sarvathā, tyāga-atyāga-viṣaṃ ...

283 Yoga-tārāvalī 29: vicaratu matir eṣā nirvikalpe samādhau kuca-kalaśa-yuge vā kṛṣṇa-sāra-ikṣaṇānām, caratu japam ajasraṃ jalpam alpaṃ samaṃ vā mati-kṛta-guṇa-doṣā māṃ vibhuṃ na spṛśanti.

284 Amaraugha-prabodha 72: sarvaṃ kūryān-na kūryad-vā yathā-ruci viceṣṭitam, nagnaḥ ko'pi guhāsu divya-vasanaḥ kaupīna-vāsāḥ kvacit, divya-strī-surata-anvito'pi kuhacitsu brahmacārī kvacit, bhikṣa-āhāra-rataḥ kvacit kvacid-api prāpnoti bhoga-āspadam, sarvatra-apratibaddha-vṛttir-akhila-kleśa-apahā yogi-rājaḥ.

285 Paṅcatantra Kathāmukha 6: anantapāraṃ kila śabda-śāstraṃ svalpaṃ tathā-ayur bahavaś ca vighnāḥ, sāraṃ tato grāhyam apāsya phalgu haṃsair yathā kṣīram iva-ambudhyāt. Come Kālidāsa nell'Abhijṅāna-śākuntalā 6.28.

(nirmama), è costantemente immerso nella meditazione (dhyāna-parāyaṇa) e nel Brahman (adhyātma-niṣṭha).

Come un innocente bambino si comportava Śukadeva il figlio di Vyāsa definito avadhūta nel Bhāgavata-purāṇa 1.19.25 e celebrato in vari altri purāṇa. Nel Bhāgavata-purāṇa 1 cap. 4 è detto che Śukadeva rimase dodici anni nel grembo di Satyavatī per evitare le contaminazioni del mondo, quando alla fine nacque si mise subito in cammino nudo inseguito da Vyāsa per raggiungere Parikṣit al quale avrebbe narrato il Bhāgavata-purāṇa. Vyāsa vide che un gruppo apsaras che stavano facendo il bagno in un fiume non si coprirono quando Śukadeva passò di là mentre si affrettarono a coprirsi quando poco dopo egli passò. Vyāsa ne chiese il motivo e le apsaras risposero che lo sguardo di Śukadeva era innocente e puro (vivikta-dṛśṭa) mentre il suo era consapevole delle differenze tra gli uomini e le donne (strī-pum-bhidā).

Fino a qualche secolo ad alcuni monaci jaina della tradizione digambara che dopo molti anni di ascesi erano giunti a un elevato livello di purezza e distacco dal corpo da diventare totalmente indifferenti all'igiene personale veniva attribuito il titolo onorifico di maladhārin (sudici). Una estrema manifestazione di assenza di desiderio sessuale da parte dei monaci jaina digambara anche e anche oggi osservabile nei monasteri è il loro lasciarsi teneramente accudire come lattanti dalle affettuose donne della congregazione jaina.

Tutte le attività religiose quotidiane (nitya) e non quotidiane (naimittika) dello dvija: le pie orazioni quotidiane (samdhyā), la meditazione (dhyāna), l'adorazione (arcana), i sacrifici (yajṅa), la carità (dāna), i pellegrinaggi (tīrtha-yatra), ecc., sono regolate da un orario e un calendario che ne stabilisce l'ora o il giorno più opportuno. Alcuni autori come Harihara (XV-XVI sec.) nel manuale Samāya-pradīpa riportano il momento più opportuno in base alle influenze astrali per l'esecuzione di ogni tipo di rito religioso.

Nei manuali di culto tantrico il principale rito di adorazione della divinità personale (iṣṭa-devī o devatā) deve essere svolta dallo dvija al mattino, a digiuno, dopo il bagno, con indosso abiti puliti dopo e le varie purificazioni rituali. Mentre nello śākta Kālī-tantra Pūrva-ardha 8.19-21 Śiva-Bhairava dice a Devī: "Nel sādhana del mahā-mantra (della tradizione kaula-ācāra) il proprio desiderio è la regola, (la purezza) dell'abito, del seggio, del corpo, della dimora, del tatto e degli altri sensi non è necessaria. (L'adepto) non deve purificare (nulla), deve (solo) concentrare la mente, ogni momento è auspicioso, non c'è (necessità della) purificazione per nessuno. Non ci sono momenti specifici (prescritti per l'adorazione), non c'è giorno, notte, crepuscolo o mezzanotte (adatta all'adorazione), non c'è bisogno della purificazione del corpo, non c'è nulla di inadatto ad essere offerto in sacrificio, né difettoso"[286].

286 Kālī-tantra Pūrva-ardha 8.19-21: svecchā-niyama ukto'tra mahā-mantrasya sādhane, vastra-āsana-deha-āgāra-sthāna-sparśa-ādi na-ariṇaḥ. śuddhiṃ na ca-ācaret-tatra nirvikalpam manaś-caret, sarva eva śubhaḥ kālo na-

Nel Mahānirvāṇa-tantra 3.97 Śiva dice a Devī: "Che bisogno c'è di adottare il comportamento vedico o anche tantrico? Per il saggio immerso nel Brahman l'indipendenza è considerato lecita"[287] e nel 3.126-127: "... ma, o Devī auspiciosa, nel culto del Brahman l'ingiunzione è il desiderio dell'adepto. Le ingiunzioni sono al servizio (dell'adepto) e non ci sono nemmeno proibizioni, ..."[288].

Nello śākta Cīnācāra-tantra 2.20-24 il Buddha rivela a Vāsiṣṭha: "Tutto è auspicioso, non c'è alcun momento inauspicioso. Colui la cui mente non vacilla non deve purificare tutto ciò che tocca e i vasi (gli articoli del pūjā), le vesti, il seggio, il luogo, l'abitazione, il corpo, ecc. Qui (nel culto di Śakti) non c'è l'obbligo delle purificazioni, ecc., la bevanda alcolica, ecc. (la carne, il pesce), non contamina. Ogni essere umano può adorare Devī (anche donne, śūdra e intoccabili e in ogni momento), senza aver fatto il bagno (al mattino o dopo aver defecato) e dopo aver mangiato. L'adorazione può essere eseguita con i mantra a mezzanotte, in un luogo impuro, (l'adoratore) non deve odiare le donne, (anzi) deve adorare in modo particolare le donne. In nessun modo (l'adoratore) deve colpire, ingannare o essere rude con le donne, altrimenti tale comportamento è un ostacolo all'acquisizione delle siddhi (che desidera)"[289]. Nel Mahānirvāṇa-tantra 4.23 Śiva dice a Devī: "Per colui che conosce che il supremo Brahman è eterno e che è in tutte le cose cosa può essere impuro? Tale persona sa che tutto è brahman"[290]. Come nella lettera di Paolo a Tito 1.15: "Tutto è puro per i puri, ma per i corrotti e per coloro che non hanno fede nulla è puro, la loro mente e la loro coscienza sono contaminate".

Il superamento dell'etica e della morale, del peccato e della virtù da parte del adepto al sādhana tantrico sinistro è chiaramente espresso da Śiva nel Kulārṇava-tantra 9.56: "O Kuleśvarī (Devī signora del kula), per i kaulika il comportamento errato è corretto, ciò che non si deve fare (è) la miglior cosa da fare e il falso (è) vero"[291]. Nel Vāmakeśvara-tantra 4.46 Śiva-Bhairava afferma: "Il kāma deve essere sconfitto dal kāma, il kāma va gettato nel kāma, avendo soddisfatto il kāma con

---

aśuddhir vidyate kvacit. na viśeṣo divā-rātro na sandhyāyāṃ mahā-niśam, gātra-śuddhar-apekṣa-asti na ca-amedhya-ādi-duṣaṇam.

287 Mahānirvāṇa-tantra 3.97: kiṃ tasya vaidika-ācārais-tāntrikair-vā-āpi tasya kim, brahma-niṣṭhasya viduṣaḥ sveccha-ācāro-vidhiḥ smṛtaḥ.

288 Mahānirvāṇa-tantra 3.126-127: ... para-brahma-upāsane tu sādhaka-icchā-vidhiḥ śive. vidhayaḥ kiṅkarā yatra niṣedhāḥ prabhavo'pi na, ...

289 Cīnācāra-tantra 2.20-24: sarva eva śubhaḥ kālo na-aśubho vidyate kvacit, na viśeṣa divā-rātrau na sandhyāyāṃ mahā-niśi. vastra-āsana-sthāna-geha-deha-sparśa-ādi-vāriṇaḥ, śuddhiṃ na kārayed eva nirvikalpa-manaś ca yaḥ. na-atra śuddhy-ādy-apekṣā-asti na ca madya-ādi-dūṣaṇam, sarvatha pūjayed devīm asnātaḥ kṛta-bhojanaḥ. mahā-niśy-aśucau deśe baliṃ mantreṇa dāpayet, strī-dveṣo na-eva kartavyo viśeṣāt pūjanaṃ striyaḥ. tāsāṃ prahāra-nindāṇ-ca kauṭilyam apriyan tathā, sarvathā na-eva kartavyaṃ anyathā siddhi-rodha-kṛt. Come Kālī-tantra Pūrvārdha 8.14-20 e Kaṅkālamālinī-tantra 4.76-77.

290 Mahānirvāṇa-tantra 4.23: yo jānāti paraṃ brahma sarva-vyāpi sanātanam, kim-asti-amedhyaṃ tasya-agre sarvaṃ brahmeti jānataḥ.

291 Kulārṇava-tantra 9.56: anācāraḥ sadācāras tu-akārya kāryam uttamam, asatyam api satyaṃ syāt kaulikānāṃ kuleśvarī.

il kāma, colui che si dedica al kāma fa felice l'universo"[292]. Nel Vijṅāna-bhairava 69-74 Śiva invita lo yogin a scoprire la beatitudine suprema in tutte le emozioni e esperienze sensoriali che appagano la mente e i sensi: il sesso, i vari tipi di relazioni umane, i cibi, le bevande, la musica, il canto, ecc. In ambito mahāyāna Asaṅga (V sec.) nel Mahāyāna-sūtrālaṅkāra 13.11 afferma: "É opinione dei risvegliati che poiché nulla esiste oltre il dharma, la passione e gli altri difetti devono servire da strumenti di liberazione"[293] e nello stesso testo in 13.13: "Ricorrere alla sorgente della passione e degli altri difetti procura la liberazione, essi (la passione, ecc.) spno gli strumenti della liberazione"[294].

In ambito vajrayāna nel Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 6 Bhagavat (Buddha) dice: "... dalla passione viene il merito, dall'avversione viene il peccato. Non c'è peggior peccato dell'avversione, né più grande merito del piacere, perciò la mente deve essere concentrata sul piacere generato dal desiderio"[295] e nel cap. 10: "Allora Bhagavatī Devī disse 'O Bhagavan, è possibile o è impossibile accedere allo stadio Caṇḍamahāroṣaṇa senza (l'ausilio di) una donna?' Bhagavan rispose: O Devī, non è possibile. Bhagavatī disse: o Bhagavan, è possibile senza l'esperienza del piacere? Bhagavān disse: la suprema illuminazione non può essere ottenuta solo grazie all'esperienza del piacere, è ottenuta grazie all'esperienza di un tipo speciale di piacere non altrimenti ..."[296].

Nell'Hevajra-tantra 1.7.24 Bhagavat (Buddha) dice: "Non c'è nulla che non deve essere fatto, che non deve essere mangiato, che non deve essere pensato, che non deve essere detto, di buono o di cattivo"[297] e in 2.2.46-51: "Con un veleno che può uccidere tutti gli esseri viventi, colui che ne conosce la natura, neutralizza (un'altro) veleno ... Come gli ustionati continuano a soffrire gli effetti del fuoco, così coloro che sono arsi dal fuoco della passione devono tollerare il fuoco della passione. Le stesse cose che causano il condizionamento dei malvagi liberano (l'adepto) dall'esistenza condizionata. Il mondo è condizionato dalla passione e dalla passione è liberato, ma il metodo dell'(effetto) inverso non è noto agli altri buddhisti"[298]. Pare che nell'India antica le

292 Vāmakeśvara-tantra 4.46: kāmena sādhayet kāmaṃ kāmam kāmeṣu nikṣipet, kāmena kāmitaṃ kṛtvā kāmasthaḥ kṣobhayej jagat.

293 Mahāyāna-sūtrālaṅkāra 13.11: dharma-dhātu vinirmukto yasmād-dharmo na vidyate, tasmād-rāga-ādayas-teṣāṃ buddhair naḥ saraṇāṃ matāḥ.

294 Mahāyāna-sūtrālaṅkāra 13.13: yatas-tān eva rāga-ādīn yoniśaḥ pratipadyate, tato vimucyate tebhyas-tena-eṣāṃ niḥsmṛtis-tataḥ.

295 Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 6: ... anurāgat prāpyate puṇyaṃ virāgād aghaṃ āpyate. na virāgāt paraṃ pāpaṃ na puṇyaṃ sukhataḥ paraṃ, tataś ca kāmaye saukhye cittaṃ kuryāt samāhitaḥ.

296 Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 10: atha bhagavatī āha, kiṃ bhagavan strī-vyatirekeṇa-api śakyate sādhayituṃ caṇḍamahāroṣaṇa-padaṃ utsāho na śakyate, bhagavān āha na śakyate devi, bhagavatī āha kiṃ bhagavan sukhā-anudayāt na śakyate, bhagavān āha, na sukha-udaya-mātreṇa labhyate bodhir-uttamā, sukha-viśeṣa-udayād eva prāpyate sā ca na-anyathā, ...

297 Hevajra-tantra 1.7.24: na-akāryaṃ vidyate kiṅcin na-abhakṣyaṃ vidyate sadā, na-acintyaṃ vidyate hy atra na-avācyaṃ yac śubha-aśubhaṃ.

298 Hevajra-tantra 2.2.46-51: yena-eva viṣa-khaṇḍena mriyante sarva-jantavaḥ, tena-eva viṣa-tattvajṅo viṣeṇa sphoṭayed viṣaṃ. ... yathā pāvaka-dagdhāś ca svidyante vahninā punaḥ, tathā rāga-agni-dagdhāś ca svidyante rāga-vahninā. yena yena hi badhyante jantavo raudra-karmaṇā, sa-upāyena tu tena-eva mucyante bhava-bandhanāt.

ustioni e la lebbra erano curate con applicazioni d'olio e l'esposizione al calore del fuoco per evitare le infezioni. L'idea di curare la passione con la passione si accorda al principio fondamentale della medicina omeopatica: 'similia similibus curantur' che indica che si cura con ciò che l'ha causata. Ancora nel Hevajra-tantra 2.2.35-36 è detto: "... senza corpo non c'è gioia, non si può neanche parlare di gioia ... come il profumo del fiore dipende dal fiore, così la gioia non può essere sperimentata senza il corpo"[299] e in 2.4.71: "Lo sciocco che beve del potente veleno cade privo di coscienza, ma il saggio concentrato sulla verità (anche se sperimenta il piacere dei sensi neutralizza completamente (tale veleno)"[300].

Nel Guhyasamāja-tantra 7.3 il Buddha dice: "Non si ottiene la perfezione (liberazione) per mezzo di restrizioni ardue e intense, la perfezione piuttosto si ottiene velocemente attraverso la soddisfazione di tutti i desideri"[301] e nell'Hevajra-tantra 2.3.41-49 dice: "(L'asceta accetta) il cibo e le bevande ottenute spontaneamente, non le deve rigettare considerando ciò che è accettabile e non accettabile, non deve fare il bagno e la purificazione rituale, né evitare il piacere sessuale. Il saggio non deve recitare mantra, non deve dedicarsi alla meditazione, non deve rinunciare al sonno e controllare i sensi. Deve mangiare tutti i tipi di carne e avere a che fare con gli appartenenti ai cinque varṇa (i tre dvija, gli śūdra e gli intoccabili), deve godere di tutte le donne senza esitazioni. Lo yogin non ama gli amici affettuosi né odia i nemici, non deve adorare le divinità costituite di legno, pietra e argilla poiché deve sempre identificarsi con la forma della divinità. Può toccare come tocca sé stesso i brāhmaṇa, gli kṣatriya, i vaiśya, gli sūdra, ecc., e i ḍomba, i caṇḍāla, i carmāra (pellai), gli haḍḍika (necrofori), ecc. Può bere il pañca-amṛta, lo zucchero grezzo, la bevanda alcolica, il veleno (l'amaro) estratto (delle bacche) di nimba (neem), (può mangiare i cibi di sapore) acido, dolce, astringente, ecc., come il piccante, il salato e l'agro, il puzzolente e il fragrante, l'acqua e il sangue con lo sperma, con la mente fissa sulla realizzazione non duale egli non conosce distinzione. Colui che ha pronunciato il voto, ottenuto del sangue mestruale lo deve porre in una ciotola formata da una calotta cranica e deve berlo mischiato con catarro e muco del naso. Può indossare dei perizoma multicolori e ornarsi il corpo con vari tipi di argilla, quando trova un fiore in un cimitero se lo fissa tra i capelli sul capo"[302].

---

rāgena badhyate loko rāgena-eva vimucyate, viparīta-bhāvana hy eṣā na jṅāta buddha-tīrthikaiḥ.

299 Hevajra-tantra 2.2.35-36: ... deha-abhave kutaḥ saukhyaṃ saukhyaṃ vaktum na śakyate ... yathā puṣpā śritaṃ gandhaṃ puṣpa-abhāvān na gamyate, tathā rūpa-ādy-abhāvena saukhyaṃ na-eva-upalabhyate.

300 Hevajra-tantra 2.4.7 1: ghasmai garalaha bhakkhaṇahi yo na cetano loa, moha-vaivarjitā tatu-maṇḍala tattva para tutua sokā.

301 Guhyasamaja-tantra 7.3: duṣkarair niyamairs-tivraiḥ sevyamāno na siddhati, sarva-kāma-upabhogais-tu sevayaṃś-ca-āśu siddhati.

302 Hevajra-tantra 2.3.41-49: khānaṃ pāṇāṃ yathā-praptaṃ gamya-āgamyaṃ na varjayet, snānaṃ śaucaṃ na kurvīta grāmya-dharmaṃ na varjayet. mantran-na-eva japed dhīmān dhyānaṃ na-eva-avalambayet, nidrā-tyāgaṃ na kurvīta na-indriyāṇāṃ nivāraṇaṃ. bhakṣaṇīyaṃ balaṃ sarvaṃ pañca-varṇaṃ samācaret, ramate sarva-yoṣitā nirvisaṅkena cetasā. mitra-snehaṃ na kurvīta dviṣṭe dveṣaṃ tathā na ca, na vandayed imān devān kāṣṭa-pāṣāṇa-mṛn-mayān, satataṃ devatā-mūrtyā sthātavyaṃ yoginā yataḥ. ḍomba-caṇḍāla-carmāra-haḍḍika-ādyān tu duḥspṛśān,

Una linea sottile separa il libertinaggio dalla libertà, l'immoralità dal superamento della morale. Gli autori dei tantra sinistri śaiva, śākta, vaiṣṇava e vajrayāna ne erano consapevoli e hanno incluso nei tantra numerosi avvertimenti sulla pericolosità della pratiche sinistre incaute o maldirette. Come Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 18.67 raccomanda ad Arjuna: "Non devi rivelare questa dottrina a chi non controlla i sensi, a un non bhakta, a chi non desidera ascoltare o a chi mi odia"[303], così nel Kulārṇava-tantra 2.6 Śiva dice a Devī: "(La dottrina kaula) deve essere mantenuta segreta, non rivelarla a nessuno eccetto che a un discepolo devoto, altrimenti porterà alla rovina"[304] e nel 2.122: "(Si potrà) camminare sul filo di una spada, tenere una tigre per il collo, afferrare un serpente, ma la condotta del kaula è molto più difficile"[305]. Già nella Kathā-upaniṣad 1.3.14 era stato detto: ... il sentiero (della liberazione) è difficile da percorrere, è difficile da transitare (come camminare sul)la lama di un affilato rasoio, così dicono i saggi"[306]. Anche nell'Haṭhayoga-pradīpikā 1.11 è detto: "Lo yogin che desidera il successo deve mantenere segreta la conoscenza dello haṭha-(yoga), poiché (solo) nascosta (questa conoscenza) è potente, mentre (quando è) rivelata è debole"[307]. Diversamente nel tardo Mahānirvāṇa-tantra 4.79 poiché per l'autore il kaula non ha nulla di cui vergognarsi, è detto che egli deve praticare il kula-sādhana apertamente (prakāśata).

brahma-kṣatri-vaisya-śūdra-ādyān ātma-deham iva spṛśet. paṅca-mṛtaṃ guḍaṃ madyaṃ viṣaṃ nimbaṃ prasūtajaṃ, amla-madhura-kaṣāya-ādi tikta-lavaṇa-kaṭukas-tathā. pūti-surabhi jala-asṛg-bodhi-cittena bhakṣayet, na-abhaktaṃ vidyate kiṅcid advaya-jṅāna-cetasā. svayambhū-kusumaṃ prāpya padma-bhāṇḍe niveśayet, śleṣma-siṅghā-ṇakānāṃ tu miśrīkṛtya pibed vratī. kaupinaṃ viśva-varṇaṇ-ca mṛcchārair-bhūṣaṇan tathā, puṣpaṃ preta-ālaye prāpya bandhayen mūrddhajaṃ varaṃ.

303 Bhagavad-gītā 18.67: idaṃ te na-atapaskāya na-abhaktāya kadācana, na ca-aśuśrūṣave na ca māṃ yo'bhyasūyati.

304 Kulārṇava-tantra 2.6: tvayā api gopitavyaṃ hi na deyaṃ yasya kasyacit, deyaṃ bhaktāya śiṣyāya anyathā patataṃ bhavet.

305 Kulārṇava-tantra 2.122: kṛpāṇa-dhāra-gamanat vyāghra-kaṇṭha-avalambhanāt, bhujaṅga-dhāraṇan nunamaśakyaṃ kula-vartanam.

306 Kathā-upaniṣad 1.3.14: ... kṣurasya dhārā niśitā duratyayā durgaṃ pathas-tat kavayo vadanti.

307 Haṭhayoga-pradīpikā 1.11: "haṭha-vidyā paraṃ gopyā yoginā siddhim icchatā, bhaved vīryavatī guptā nirvīryā tu prakāṣitā".

Nei Veda il termine mantra indica le strofe degli inni (sūkta) o le parti in prosa delle formule dei riti sacrificali (yajus). Di ogni inno e formula sacrificale le raccolte degli inni vedici (anukramaṇikā) indicano il saggio veggente rivelatore (ṛṣi), il metro (chandas), la divinità che lo presiede (adhiśṭhātṛ devatā) e l'obiettivo (viniyoga) da ottenere grazie alla recitazione dell'inno o della formula. Secondo A. Padoux in "Vāc: The Concept of the Word in Selected hindū Tantras" (1990), i mantra tantrici sono formule o suoni con una forma fissa e prescritta, devono essere usati in modo regolamentato e sono loro attribuiti delle specifiche capacità. Probabilmente per darsi una autorevole aria vedica, anche i tantra e i manuali di culto tantrici, dei mantra, dei kavaca, degli stotra, ecc. che prescrivono, oltre ai nyāsa e al metodo di perfezionamento (puraścaraṇa) della recitazione, indicano anch'essi il ṛṣi rivelatore, il metro, la divinità e l'obiettivo che il recitatore desidera ottenere. Diversamente dai mantra vedici, i mantra tantrici sono singole sillabe, parole e nomi di divinità ripetuti solitamente un gran numero di volte per devozione verso la divinità nei riti di adorazione o come strumento di meditazione.

Nel Mahābhārata Śānti-parvan Jāpaka-upākhyāna Bhīṣma istruisce Yudhiṣṭhira sull'efficacia della recitazione dei mantra in particolare del Gāyatrī-mantra. Nel Kulārṇava-tantra 15.22-24 Śiva spiega che: "Un luogo sacro, la riva di un fiume, una caverna, la cima di una montagna, un luogo di pellegrinaggio, alla confluenza di due fiumi, una foresta sacra, un giardino isolato, ai piedi di un albero bilva, sul versante di una montagna, un tempio, in riva al mare e la propria dimora, sono i luoghi preferibili per il sādhana, altrimenti il recitatore di mantra (può scegliere) qualsiasi altro luogo gli sia gradito"[308]. Nella Manu-smṛti 2.85-87 e in tanti tantra e manuali tantrici tra cui il Kulārṇava-tantra 15.54 e il Kaulāvalinirṇaya-tantra 7.127 è esaltata la recitazione dei mantra della quale è detto che ci sono tre modi: udibile (vācika), sommessa (upāṃśu) e mentale (mānasa) considerata superiore anche all'esecuzione dei sacrifici vedici.

La recitazione udibile o pubblica è considerata la meno efficace, la recitazione sommessa o riservata è più efficace ma il miglior tipo di recitazione in grado di sprigionare tutta la potenza dei mantra è quella mentale. Soltanto in alcuni tantra e manuali tantrici sinistri per la pratica dei riti maligni dello ṣaṭ-karman da eseguire di notte e nel crematorio, prescrivono che i mantra oltre alla formula di annuncio dell'intento (saṅkalpa), siano recitati a alta voce presumibilmente così che il recitatore possa essere udito dalle entità sottili maligne di cui richiede l'assistenza ed egli stesso si faccia forza.

308 Kulārṇava-tantra 15.22-24: puṇya-kṣetraṃ nadī-tīre guhā parvata-mastakam, tīrta-pradeśāḥ sindhūnāṃ saṅgamaḥ pāvanaṃ vanam. udyānāni viviktāni vilba-mūlaṃ taṭaṃ gireḥ, devatā-āyatanaṃ kūlaṃ samudrasya nijeṃ gṛham. sādhaneṣu paśastāni sthānāny-etāni mantriṇāṃ, athavā nivaset tatra cittaṃ prasīdati.

Non sempre i mantra tantrici hanno un senso compiuto e in ogni caso la loro potenza non dipende direttamente dal loro essere comprensibili. Alcuni mantra come i bīja-mantra sono costituiti da una singola sillaba, altri sono costituiti da stringhe di bīja. Il numero dei bīja che compongono i mantra costituisce uno dei modi della loro classificazione. Per esempio il mantra di un solo bīja è detto eka-akṣara, di cinque è detto paṅca-akṣara, di nove è detto nava-akṣara, ecc. Anche agli oggetti retti dalle mani delle divinità sono attribuiti degli specifici bīja-mantra; così per quanto riguarda Durgā-mahādevī alla corda è attribuito il bīja āṃ, alla śakti il bija hrīṃ, alla lancia il bīja kroṃ, ecc. e talvolta il mantra delle divinità (devatā-mantra) è composto dalla serie dei bīja-mantra degli oggetti retti dalle mani della divinità.
Si ritiene che il bīja-mantra, il mūla-mantra che contiene il nome della divinità, il gāyatrī-mantra di una divinità o anche il solo nome ricevuto da un guru e recitato correttamente generi nel discepolo una risonanza interna che gli permette di entrare in contatto con la divinità, che funziona da mezzo di connessione tra la dimensione umana e immanente (viśva-maya) e quella divina e trascendentale (viśva-uttīrṇa). Nelle tradizioni tantriche vaiṣṇava, śaiva e śākta ai mantra tantrici e ai nomi delle divinità sono attribuite potenze e proprietà pari se non superiori a quelle dei mantra vedici poiché permettono l'identificazione con la divinità d'elezione (iṣṭa-devī o devatā) adorata e meditata e la realizzazione del suo stato beato e liberato. In realtà nel vasto sub-continente indiano, per quanto sia universalmente posta enfasi sulla correttezza della pronuncia dei mantra, non è infrequente che gli stessi mantra siano distorti dalle dizioni locali e non c'è verso di conciliare le tradizioni.
Nello sviluppo della dottrina dei mantra, ogni tradizione tantrica ha integrato nel suo modo peculiare la teoria dello svelamento (sphoṭa) del significato delle parole (vākhya-vāda) esposta dai grammatici (vaiyākaraṇa) come Pataṅjali (III sec. d.C.) nel Mahābhāṣya e Bhartṛhari (V sec. d.C.) nel Vākkyapadīya. Ha inoltre integrato la teoria pūrva-mīmāmsā del suono (varṇa-vāda) di Kumārila Bhaṭṭa (VII sec.), Prabhākara (VIII sec.) e Maṇḍana Miśra (VIII sec.) e la teoria advaita-vedānta del significato delle parole (lakṣaṇa-vāda) di Vācaspati Miśra (IX sec.) Tutte le tradizioni tantriche anche se pongono più enfasi a una o all'altra delle teorie citate accettano comunque l'idea dell'esistenza di una relazione permanente tra l'oggetto o la forma (rūpa) e la parola o il nome (nāman) che lo designa composto dalle 50 (o 51) lettere dell'alfabeto sanskrito. A causa della relazione tra il nome della divinità e la divinità stessa anche il nome della divinità è un mantra e una forma della divinità.
Le lettere dell'alfabeto sanskrito dalla vocale *a* alla consonante composta *kṣa* sono dette akṣara letteralmente eterne o incorruttibili. Altrimenti l'alfabeto sanskrito è detto estendersi dalla vocale *a* detta punto (bindu) d'origine o l'eccellente (anuttara) fino all'aspirata *ḥ* detta visarga

(manifestazione). Il sanskrito è la lingua delle divinità celesti (deva-nāgarī), della rivelazione vedica (śruti) dei saggi veggenti (ṛṣi), delle smṛti, ecc. Le parole che compongono le śruti e i loro significati sono eterni (akṣara), le śruti sono prive di autore (apauruṣeya), i ṛṣi rivelatori le hanno soltanto rivelate ma esistevano già prima e indipendentemente dal soggetto rivelatore. Le parole delle śruti sono la base del rito sacrificale che sorregge e ordina il mondo. Le 50 (o 51) lettere dell'alfabeto sanskrito sono anche chiamate piccole madri (mātṛkā) perché il mondo è creato dalle parole (vāc) o nomi costituiti di lettere dell'alfabeto, è dalla parola dotata di significato (artha) ossia dal nome (nāman) che viene l'oggetto che designa (rūpa). Nella Taittirīya-brāhmaṇa 2.8.8.4-5 è detto: "La parola è akṣara, è il primo prodotto dell'ordine universale (ṛta), è la madre del Veda, è il nucleo dell'immortalità. La parola sostiene gli dei universali, la parola (sostiene) i gandharva, gli animali, gli uomini, tutti i mondi sono sostenuti dalla parola"[309].
Ciò che distingue il rumore, i suoni e i versi prodotti dagli animali da una serie di note (svara) che compongono una melodia (rāga) e le vocali e le consonanti che compongono un termine sanskrito che indica un oggetto è che i rumori e i suoni prodotti dagli animali sono sgradevoli, non possono essere accuratamente scritti e non hanno significato, mentre la melodia è piacevole all'ascolto e il termine sanskrito è significativo. I sostenitori dei darśana vedantici uttara e pūrva-mīmāmsā, nyaya e bauddha si sono confrontati per molti secoli sulla natura della parola (śabda) e del suo significato (artha). Per il pūrva-mīmāṃsā e il vyākaraṇa-darśana la relazione (saṃbandha) tra śabda e artha è fisso (siddha) e innato (autpattika). Nel Mīmāṃsā-sūtra 1.1.5 è detto: ".. ma la relazione tra il suono è il suo significato è innata"[310]. Mentre per il nyāya e il vaiśeṣika-darśana la relazione tra śabda e artha è convenzionale (sāmayika), stabilita da dio o dagli uomini. La raffinata grammatica dei vaiyākaraṇa comprende una teoria sulla derivazione etimologica (nirvacana) delle parole da radici verbali (dhātu) e una teoria dell'origine delle vocali e delle consonanti divise in classi basata sulla esatta localizzazione della parte del cavo orale da cui sono prodotte che è stata recentemente riconosciuta dalla moderna scienza linguistica.
Per i pūrva-mīmānsaka oltre alle śruti anche le singole lettere dell'alfabeto sanskrito che compongono i termini sanskriti sono eterne e la loro recitazione è capace di produrre effetti prima inesistenti (apūrva). Perciò non è necessario che il brāhmaṇa recitatore dei Veda e dei mantra ne conosca il significato, ma la recitazione deve essere corretta e udibile altrimenti il frutto della recitazione potrebbe essere nullo o contrario. Il sacerdote brāhmi, uno dei quattro o più sacerdoti che celebravano i grandi sacrifici vedici aveva il solo compito di correggere gli errori di recitazione dei mantra degli altri sacerdoti. La corretta recitazione dei mantra vedici è

309 Taittirīya-brāhmaṇa 2.8.8.4-5: vāg akṣaraṃ prathamajā ṛtasya, vedānāṃ mātā mṛtasya nābhiḥ. vācaṃ devā upajīvanti viśve, vācaṃ gandharvāḥ paśavo manuṣyāḥ, vāci imā viśvā bhuvanāny-arpitā.

310 Mīmāṃsā-sūtra 1.1.5: autpattikas-tu śabdasya-arthena saṃbandhaḥ.

così importante che la fonetica (sikṣa) è una delle sei scienze accessorie vediche (śaṭ-vedāṅga). Nella Taittirīya-upaniṣad 1.2 sono elencati i sei elementi del canto degli inni vedici: le lettere dell'alfabeto (varṇa), l'accento (svara), la misura (mātrā), la forza (bala), l'uniformità (sāma) e la connessione (santāna) ai quali si aggiungono i tre tipi di toni (dhvana) acuto (udātta), grave (anudātta) e misto (svarita). Solo i mantra tantrici non tengono conto dei tre toni nella recitazione.

Alla teoria varṇa-vāda dei pūrva-mīmāṃsaka si opponeva la teoria vākhya-vāda di Pataṅjali (III sec. d.C.) e di Bhartṛhari (V sec. d.C.) secondo la quale la potenza della parola-mantra si trova nel suo significato che deve essere conosciuto e alcune tradizioni tantriche aderivano a questa teoria. Nel Vākyapadīya 1.14 Bhartṛhari afferma: "(La grammatica) è la porta che conduce alla liberazione, è la cura dei difetti della parola, la purificatrice di tutte le conoscenze ..."[311] Per i grammatici post Bhartṛhari, lo studio della grammatica sanskrita corregge il linguaggio, purifica il pensiero e la scrittura e conduce alla liberazione non a caso il supremo Brahman è da loro definito śabda-tattva. Anche lo śākta Bhāskararāya (XVIII sec.) nel Varivasyā-rahasya 54-55 afferma: "La recitazione (dei mantra) senza conoscenza del significato non dà frutti (come) il burro chiarificato versato sulla cenere senza fuoco (sacrificale) non lo fa divampare. Coloro che soltanto recitano i vari suoni (dei mantra) senza conoscerne il significato sono come l'asino che porta un carico di legno di sandalo che cresce nelle colline Malaya (ma non è in grado di apprezzarlo)"[312].

Con Somānanda (X sec.) autore dello Śivadṛśṭi e fondatore della dottrina śaiva kashmira pratyabhijñā si completa la trasposizione delle teorie del linguaggio dei pūrva-mīmānsakā e dei vaiyākaraṇa in ambito tantrico. Somānanda definisce quattro livelli della parola e della recitazione dei mantra: ad alta voce o udibile (vācika), a voce sommessa (upāṃśu) o udibile solo dal recitatore, mentale (mānasika) e infine trascendentale (parā). Un riferimento ai quattro livelli della parola sanskrita o dei mantra si trova già nel Ṛg-veda 1.164.45: "I brāhmaṇa sapienti conoscono che la parola è divisa in quattro parti, tre parti sono nascoste e non vibrano (non sono udibili). Della parola, l'uomo pronuncia solo la quarta parte"[313]. Nella Manu-smṛti 11.33 è detto i brāhmaṇa possono usare le parole come armi: "... La parola di fatto è l'arma del brāhmaṇa, con essa lo dvija annienta i nemici"[314].

---

311 Vākyapadīya 1.14: tad dvāram apavargasya vāḍ-malānāṃ cikitsitam, pavitra sarva-vidyānām ...

312 Varivasyā-rahasya 54-55: na-artha-jṅāna-vihīnaṃ śabdasya-uccāraṇaṃ phalati, bhasmani vahni-vihīne na prakṣiptaṃ havir-jvalati. artham ajānānāṃ nānāvidha-śabda-mātra-pāṭhvatām, upameyaś-cakrīvān malayaja-bhārasya voḍha-eva. Il Malaya è la catena montuosa che corre lungo il Kerala. La stessa idea è espressa nel Tantrarāja-tantra 35.64.

313 Ṛg-veda 1.164.45: catvāri vāk parimitā padāni tāni vidur-brāhmaṇā ye manīṣíṇaḥ, gūhā trīṇi níhitā neṅgayanti turīyaṃ vāco manuṣyā, vadanti.

314 Manu-smṛti 11.33: ... vāk-śastraṃ vai brāhmanasya, tena hanyād arīn dvijaḥ.

Le parole o i mantra sono prodotte dalla vibrazione (āhata) delle corde vocali. I termini latini verbum e vibratio che in italiano significano rispettivamente parola e vibrazione, derivano dalla stessa radice. Ma una componente dei mantra non è prodotta da una vibrazione sonora udibile, è anāhata (letteralmente senza colpi) e anziché essere diffusa attraverso l'aria si diffonde attraverso l'etere (ākāśa), il quinto e più sottile elemento materiale. Al livello parā definito da Somānanda il recitatore raggiunge lo stato della pura coscienza, è purificato al punto di ottenere lo status divino (brahmatva o śivatva) della divinità adorata e meditata ossia lo stato liberato. Ai quattro livelli della parola e della recitazione dei mantra corrispondono i quattro livelli di coscienza menzionati nelle upaniṣad: la veglia (jāgrat), il sonno (svapna), il sonno profondo (suṣupti) e il quarto stato (turīya) della liberazione.
Il termine spanda (vibrazione) che deriva dalla radice verbale spand vibrare, assunse una notevole importanza nella dottrina śaiva kashmira trika indicando la coscienza di Śiva che è identificata con la pura coscienza del sé individuale e con l'energia pulsante e dinamica che tutto pervade che è causa della manifestazione-espansione (unmeṣa) e della dissoluzione-contrazione (nimeṣa) dell'universo. Come il ritmo dell'inspirazione e della espirazione si tratta di una polarità non veramente in opposizione, espansione e contrazione sono intese piuttosto come una alternanza sinusoidale. Le vocali e le consonanti che compongono l'alfabeto sanskrito oltre che l'elemento base del linguaggio costituiscono il punto sonoro (nāda-bindu) dell'origine e poi della dissoluzione dell'universo. Ma solo i colti brāhmaṇa edotti nei sei vedāṅga e nelle śruti sono capaci di pensare, scrivere e pronunciare correttamente le parole-mantra nella lingua degli dei (deva-nāgarī).
La musica riveste un importante ruolo nei sacrifici vedici che si è trasmesso nella bhakti, nello yoga e nel tantrismo. Il Sama-veda è costituito dagli stessi inni del Ṛg-veda salmodiati con tre diversi accenti dai quali, secondo gli antichi musicologi indiani, derivano le sette note musicali. Si riteneva che il canto degli inni avesse il potere di attrarre gli dei celesti a presenziare gli yajṅa, senza gli inni gli dei non sarebbero venuti. C'è un tipo particolare di yoga detto nāda-yoga trattato in particolare nella tarda Nādabindu-upaniṣad che mira alla realizzazione della forma sonora del Brahman (nāda-brahman) costituita delle lettere dell'alfabeto sanskrito. Il termine nāda-brahman indica il suono o vibrazione primordiale esistente prima della creazione dell'universo e che risuona in ogni essere vivente. Nel tantrismo śākta declinato al femminile diventa nāda-śakti.
Il nāda-brahman è l'aspetto sonoro della divinità che perciò è avvicinabile attraverso il suono, la meditazione si avvale del suono della recitazione dei mantra e della musica e dell'immagine della divinità adorata fisicamente o richiamata nella mente. Il nāda-brahman è anche il suono che può

essere udito dagli yogin e dai bhakta in profonda meditazione prodotto dal particolare strumento musicale suonato dalla divinità d'elezione (iṣṭa-devatā): il tamburello a doppio battente (ḍamaru) di Śiva, la conchiglia (śaṅkha) di Viṣṇu, i cembali (karatāla) di Brahmā, il flauto (vamsī) di Kṛṣṇa, il liuto (vīṇā) di Sarasvatī, la campanella (ghaṇṭā) di Devī, ecc. Secondo la tradizione, fu Śiva per mezzo del suo ḍamaru a rivelare al grammatico Pāṇini i 14 maheśvara-sūtra che dividono in altrettanti gruppi le vocali e le lettere dell'alfabeto sanskrito.

Secondo i musicologi indiani la musica è costituita di melodia (rāga), ritmo (tāla) e emozione (rasa), lo stesso rasa che tanta importanza ha per il kāvya. Nel Nāṭya-śāstra 36.20 Bhārata afferma che la musica strumentale, la rappresentazione teatrale o il canto equivalgono in importanza alla recitazione degli inni vedici. Nello stesso Nāṭya-śāstra in 19.38-40 alle sette note Bhārata associa gli otto canonici rasa. Mataṅga (VIII sec.) nel Bṛhaddeśī elabora la teoria musicale dei sei principali rāga: Bhairava, Dīpikā, Śrī, Malkaunsa, Megha e Hindola già menzionati nell'antico trattato di musica Dattilam (I-IV sec. d.C.) Nānyadeva (XII sec.) indica l'appropriato rāga da suonare nel corso di ognuna delle sei stagioni, l'appropriata ora (muhūrta) del giorno o della notte e il rasa che ispira. Śārṅgadeva (XII sec.) nel Saṅgīta-ratnākara incorpora nella teoria musicale la dottrina del nāda-brahman e la metafisiologia dello yoga (cakra, nadī, kuṇḍalinī-śakti, ecc.) e associa ognuno dei sei rāga a sei corrispondenti divinità hindū. Altri musicologi più tardi comporranno per ognuno dei sei rāga gli specifici dhyāna-mantra delle sei divinità che li sovraintendono. Dal XVI sec. i rāga sono stati pittoricamente raffigurati nelle raccolte dette rāga-mālā con un certo numero di variazioni e sottovariazioni dette mogli dei rāga (rāginī), figli e figlie (rāga-putra e rāga-putrī).

Al pari della musica anche la danza e il teatro classico indiano è pregno di contenuti mistici e religiosi. Śiva e Gaṇeśa sono ambedue chiamati re della danza e teatro (Nāṭa-rāja). Kālī danza sul cadavere di Śiva, Kṛṣṇa danza sulle teste del nero serpente Kāliya e danza con le gopī nella rasa-līlā. In ambito vajrayāna le coppie di bodhisattva maschili e feminili unite nell'abbraccio amoroso (yab-yum) e le singole ḍākinī sono spesso raffigurate danzanti.

Nel Kulārṇava-tantra cap. 15 e 16, in altri tantra e manuali di culto tantrici, la scelta del mantra al quale il guru inizia il discepolo dipende da un rito attuato su di un particolare maṇḍala chiamato sarvato-bhadra (omni-auspicioso) oppure dalla consultazione di un maṇḍala alfabetico (akṣara-cakra) in base al nome del discepolo o di un maṇḍala astrologico (nakṣatra-cakra) in base alla carta del tema natale del discepolo. Per tradizione quando nasce un figlio o una figlia dal nome della specifica costellazione (nakṣatra) tra le 27 che quel giorno al momento della nascita era allo zenith nel cielo, l'astrologo-sacerdote di famiglia ricava da una tabella di conversione la lettera dell'alfabeto con il quale deve iniziare il nome del bambino o della bambina. Per esempio il nome

del bambino che nasce sotto la costellazione Revatī (pesci) potrebbe iniziare con la lettera c come Cāru (bello, elegante) mentre la bambina potrebbe chiamarsi Chāyā (ombra). Oltre al nome del neonato per la massa degli hindū l'oroscopo (horā, hindī kuṇḍlī) elaborato dall'astrologo-sacerdote di famiglia, come una road-map determina le più importanti decisioni da prendere nella vita: con chi sposarsi e quando, quale corso di studi e poi quale professione intraprendere, quando partire per un viaggio, dove stabilirsi per vivere, ecc.

Dopo la nascita la madre è impura per dieci giorni e in questo periodo rischioso per il neonato e per la madre non ha ancora alcun nome. L'undicesimo giorno il padre e il sacerdote di famiglia celebrano il nāmakaraṇa-saṃskāra nel corso del quale il padre sussurra all'orecchio destro del neonato il nome da lui scelto in base alle indicazioni dell'astrologo ma, per proteggere il bambino, quel nome è segreto per tutti. Il padre attribuisce publicamente al bambino altri tre nomignoli temporanei da usare fino all'upanayana-saṃkāra quando il ragazzo diventa uno dvija e entra nella società con il suo vero e originale nome attribuitogli a suo tempo dall'astrologo-sacerdote di famiglia fino ad allora tenuto segreto.

Nell'Agni-purāṇa 5.14-15, nel Kulārṇava-tantra 15.81-85 e in vari manuali tantrici come lo Śāradā-tilaka di Lakṣmaṇadeśika (XII sec.) e il Mantra-mahodadhi di Mahīdhāra (XVI sec.), i mantra sono classificati in siddha (efficaci), sādhya (meno efficaci), susiddha (velocemente efficaci) e ari (nemici). Nel Kulārṇava-tantra 15.3-15 è detto che il mantra al quali il discepolo viene iniziato per avere effetto deve essere perfezionato (puraścaraṇa) ossia correttamente recitato quotidianamente con il rosario (japa-mālā), con concentrazione, in stato di purezza rituale, volto in una particolare direzione, un certo numero di volte in un dato periodo di tempo stabilito dal guru. Dipende dalla lunghezza del mantra ma in genere si tratta di centinaia di migliaia o milioni di ripetizioni che possono richiedere molti anni. Per esempio il puraścaraṇa del gāyatrī-mantra richiede la recitazione del mantra 2,4 milioni di volte.

Oltre alla recitazione quotidiana del mantra, il puraścaraṇa prevede l'osservanza delle ingiunzioni e proibizioni etiche e morali (yama e niyama), le purificazioni preliminari (śuddhi), gli esercizi di respirazione (prāṇāyāma), l'applicazione dei bīja e dei mantra nel corpo (nyāsa), l'adorazione dell'immagine della divinità (arcaṇa), l'offerta d'acqua agli antenati (tarpaṇa), l'offerta del sacrificio del fuoco (homa) e l'offerta di cibo ai brāhmaṇa (brahma-bhojana).

Il termine tarpaṇa significa soddisfazione. Si ritiene che il rito del tarpaṇa dia piacere agli antenati (pitṛ) alleviandoli dalle loro eventuali situazioni disagiate. Dopo aver fatto il bagno in un fiume, un lago o nell'oceano ancora immersi fino ai fianchi e volti in direzione Est o Sud, si deve raccogliere dell'acqua con le mani unite a coppa e la si deve riversare davanti a sé nello stesso corpo d'acqua dalle punte delle dita recitando i mantra di offerta. Come si offre l'acqua agli

antenati così la si può offrire anche ai ṛṣi e alle divinità. Il puraścaraṇa è descritto nello Śāradā-tilaka 11.138-140, nel Kulārṇava-tantra 15.7-9, nel Gandharva-tantra 28.7-8, nel Kālīvilāsa-tantra 4.6-7 e in molti altri tantra e manuali.
Nel Mantra-mahodadhi 25.97-99 il raggiungimento del perfezionamento del mantra (mantra-siddhi) grazie al puraścaraṇa e la conseguente soddisfazione della divinità (devatā-prasannatā) è indicata dai seguenti sintomi mostrati dall'adepto: la tranquillità (manaḥ-prasāda), l'appagamento (santoṣa), l'effulgenza corporea (tejas), la conquista del sonno e della fame (nidrā-kṣudhā), la grazia (ramyatā), la salute (ārogya), la serietà (gāmbhīrya), l'assenza di collera e avidità (krodha-lobha), l'ascolto (śravaṇa) o percezione durante la recitazione del mantra di rulli di tamburo, di inni e suoni e la visione (samīkṣaṇa) di gandharva o altri semidei.
Nel manuale tantrico Śāradā-tilaka 2.59-100 sono elencati e descritti cinquanta possibili difetti (dośa) di un mantra che lo rendono poco efficace o ostile, nel Kulārṇava-tantra 15.65-73 sono enumerati sessanta difetti e dieci rimedi per eliminarli. Nel Tantrarāja-tantra cap. 5.88-101, nel Kakṣapuṭa-tantra 1.29.39, in altri tantra e manuali tantrici per determinare la direzione verso la quale l'adepto deve volgersi per recitare efficacemente il mantra o per mutarlo da nemico (ari) a efficace (siddha) è ingiunto l'uso di uno yantra detto kūrma-cakra. Questo yantra contiene l'immagine di una tartaruga divisa in nove aree alle quali sono assegnate le 50 (o 51) lettere dell'alfabeto sanskrito. La suddivisione del corpo della tartaruga sulla quale si trova la lettera iniziale del mantra a cui l'adepto è iniziato indica la direzione che egli deve assumere per recitarlo correttamente e ottenerne i frutti.
Dopo le purificazioni rituali il sādhakā deve recitare i mantra in posizione seduta a gambe incrociate (padma-āsana) in un luogo tranquillo e puro. Il sistema di computo del numero dei mantra recitati detto kara-mālā-japa consiste nel muovere il pollice sinistro sulle punte e sulle falangi delle dita della mano sinistra. Ma se si deve recitare un gran numero di mantra è più pratico usare un rosario (japa-mālā) o collana da recitazione composto da un certo numero di grani (maṇi) infilati e separati da un nodo (granthi). Il rosario va afferrato con la mano destra tra il pollice e il medio e per ogni mantra recitato si passa al grano successivo del rosario. Un filo con una stringa di grani può servire per tenere il conto del numero di completamenti eseguiti del rosario.
Il japa-mālā previa purificazione con gli appositi nyāsa e consacrazione alla divinità d'elezione del discepolo è ricevuto dalle mani del guru nel rito di iniziazione al mantra. Nel Mantra-mahodadhi cap. 25 di Mahīdhara (XVI sec.), nel Lakṣmī-tantra 39.36-47, nello śāktānada-taāṅginī cap. 8 e in altri tantra e manuali sono descritti i vari tipi di japa-mālā che possono essere costituiti di semi vegetali, legni, pietre preziose e metalli. Il japa-mālā degli śaiva è composto da 18, 36, 50, 64 o 108

grani di rudra-akṣa (elaeocarpus ganitrus) in base alla lunghezza del mantra a cui il recitatore è iniziato. Secondo un mito puranico i rudrākṣa derivano dalle lacrime di conpassione di Śiva per l'umanità. Il 50 (o 51) è il numero delle lettere (mātṛkā) dell'alfabeto sanskrito e degli śakti-pīṭha mentre il 64 è il numero delle forme di Śiva elencate nei tantra.
Il jāpā-mālā dei vaiṣṇava è composto da 108 grani di legno dell'arbusto tulasī (ocimun sanctum) che secondo il mito è una forma di Lakṣmī, di legno di sandalo o altri materiali. Nel Kālikā-purāṇa 55.42-45 è detto che i japa-mālā adatti al culto śākta possono essere costituiti di rudra-akṣa o di semi di loto, perle d'oro, di gemme preziose, cristallo, corallo, ecc., e che ogni diverso materiale può soddisfare un diverso obiettivo del recitatore.
Il 108 è un numero sacro in relazione alle 27 costellazioni (nakṣatra) in cui è divisa la volta stellare poiché ogni costellazione è divisa in quattro parti (pada). E' in oltre in relazione ai 10800 mattoni usati per erigere gli altari (vedi) dei sacrifici vedici del fuoco ottenuto moltiplicando le 30 divisioni del giorno (muhūrta) di 48 minuti per i 360 giorni dell'anno solare. Il 108 è anche il numero tradizionale delle upaniṣad, è il numero delle pose della danza (karaṇa) elencate nel Naṭya-śāstra cap. 4 e delle mani, dei piedi e del corpo (hasta, pāda e śarīra-mudrā) elencate nel Naṭya-śāstra cap. 8-13, è il numero delle posizioni che i sette pianeti visibili a occhio nudo (Sole, Luna, Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno) più i due oscuri o nodi lunari (Rāhu e Ketu) assumono nelle dodici divisioni della volta celeste (rāśi), è il numero dell'unità di misura detta aṅgula (dito) che corrisponde a nove tāla (palmi della mano) che costituiscono l'altezza e la larghezza della braccia aperte dell'immagine della divinità e dell'uomo ideale ed infine è il numero dei vaiṣṇava-tīrha e delle pastorelle gopī amanti di Kṛṣṇa a Vrindavana che partecipano in cerchio alla danza rasa (rasa-maṇḍala).
Il rosario (japa-mālā) è strettamente personale e va usato solo in stato di purezza rituale. Come la meditazione e il culto dell'immagine sacra della divinità la recitazione dei mantra di norma deve essere svolta al mattino durante l'auspicioso brahma-muhūrta (dalle 04.00 alle 06.00 circa), seduti in padma-āsana con la schiena dritta, a digiuno, dopo aver fatto il bagno, indossato abiti puliti ed eseguito le purificazioni preliminari. Il japa-mālā contiene un grano extra più grande chiamato meru considerato la testa che non va mai oltrepassato mentre recitando i mantra il rosario viene sgranato. Il japa-mālā è considerato un serpente che si morde la coda, lo spessore dei grani a partire dalla testa-meru cala progressivamente fino al grano più piccolo che si trova in coda. Il grano più spesso più vicino al meru segna il punto di inizio della recitazione dei mantra e di sgranamento del rosarioche di norma si svolge in senso orario. Quando il recitatore avverte con il pollice e il medio di aver completato il giro del rosario arrivando alla coda senza oltrepassare il meru deve ricominciare a recitare il mantra e a sgranare il rosario in senso inverso quindi

antiorario dalla coda alla testa e così via per ogni completamento di giro.
Per tenerli puliti e puri i recitatori di mantra conservano i loro japa-mālā in una sacca di tela che si può appendere al collo detta gomukhī (letteralmente muso di mucca), evitano di lasciarlo cadere a terra e di toccarlo con la impura mano sinistra. Per usarlo infilano la mano destra nella sacca tenuta all'altezza del cuore, afferrano il japa-māla con il pollice (aṅguśṭha) e il medio (madhyamā) senza toccarlo con l'indice (tarjanī) come è ingiunto nel Tantrarāja-tantra 1.65 e in vari manuali tantrici. Per tradizione la mano destra è considerata pura eccetto il dito indice poiche è il dito che di solito si usa per accusare, rimproverare o minacciare gli altri. In alcuni manuali di iconografia alcune forme irate di Śiva e di Devī mostrano il minaccioso tarjanī-mudrā. Per le tradizioni vaiṣṇava del Bengala il dito indice deve uscire da un apposito foro della sacca proprio per non toccare il rosario.
All'atto dell'iniziazione il discepolo promette al guru di recitare quotidianamente il mantra un certo numero di volte. Se il numero è molto elevato e richiede molte ore, in genere l'iniziato ne recita una parte con voce udibile, poi una seconda parte con voce sommessa e infine soltanto mentalmente. Diversamente dai vaiṣṇava, gli śākta e gli śaiva preferiscono tenere i loro japa-mālā di grani di rudrākṣa al collo non contenuti in una sacca, ma in accordo al Kālikā-purāṇa 55.36-41 seguono le stesse regole circa come devono essere afferrati e sgranati.
Il metodo di recitazione dei mantra tantrici ricalca quello della recitazione del gāyatri-mantra vedico usato dagli dvija per le tre orazioni quotidiane (tri-sāndhya). In genere, il gāyatri-mantra vedico è recitato dieci o più volte su di un japa-mālā composto da altrettanti grani. Altrimenti può essere recitato anche senza rosario contando con il pollice destro sulle punte e sulle falangi delle dita della mano destra dentro una sacca o coperta da una piega dello scialle oppure con lo stesso sistema ma dalla mano sinistra. Alcuni manuali riportano lo stesso metodo di numerazione dei mantra recitati da attuare con la mano sinistra se la destra stringe il rosario e differiscono leggermente se si tratta di mantra di una divinità maschile o femminile. Al giorno d'oggi non è raro l'uso di conteggiatori meccanici a pulsante.
Nelle tradizioni vaiṣṇava-pañcarātra e di Rāmānuja (XII sec.) e Madhva (XIII sec.), per il culto e la meditazione su Viṣṇu sono utilizzati dei mantra vedici e tantrici contenenti i nomi di Viṣṇu, Rāma, Nṛsiṃha, Kṛṣṇa, ecc. Nelle tradizioni vaiṣṇava di Rāmānanda (XIII sec.), Nimbārka (XIII sec.), Vallabha (XVI se.) e Caitanya (XVI sec.), tutti i nomi di Lakṣmī e Viṣṇu, Sītā e Rāma e Rādhā e Kṛṣṇa sono dei veri e propri mantra considerati la forma sonora (śābdika) della divinità come l'immagine sacra (mūrti, arcā-vigraha o pratimā) ritualmente installata, è la forma materiale (prakṛta) e visibile (pratyakṣa) della divinità.
Esempi del potere salvifico attribuito dai vaiṣṇava ai nomi di Viṣṇu sono il bandito Ajāmila la cui

storia è narrata nel Bhāgavata-purāṇa 6 cap. 1-3 e Vālmīki, l'autore del Rāmāyana la cui storia è narrata nello Skandha-purāṇa Nāgara-khaṇḍa. Ajāmila in punto di morte è salvato dall'inferno per aver chiesto aiuto al figlio a cui aveva dato il nome Nārāyaṇa. Il cacciatore Vālmīki iniziato al mantra mara mara (morte) dal ṛṣi Pulaha si ritrova inconsapevolmente a recitare rāma rāma. Nei purāṇa si trovano molte storie sul potere salvifico dei nomi delle divinità, di un luogo, di un atto di devozione anche involontario come quelle del ladro che si salva per aver acceso una lampada in un tempio dove si era recato per rubare o aver in esso inavvertitamente fatto suonare la tradizionale campanella di annuncio.

Nelle tradizioni tantriche si ritiene che la recitazione dei nomi-mantra delle divinità conduce il devoto a una respirazione regolata e ritmata che calma la mente e accentua la meditazione. In varie tradizioni tantriche tracui le gauḍīya vaiṣṇava del Bengala, dei varkari del Maharastra, dei sikh del Punjab e di vari sant vaiṣṇava dell'India del Nord, la recitazione dei nomi-mantra della divinità e il canto degli inni devozionali (bhajana e kīrtaṇa) oltre che individuale e sommessa è praticata anche ad alta voce e congregazionale senza alcun scrupolo di riservatezza, anzi è una forma di culto-meditazione di gruppo. Per i gauḍīya-vaiṇava il canto congregazionale dei nomi di Kṛṣṇa e la danza pubblica (nāgara-saṅkīrtana) è una vera e propria esperienza mistica-estatica di comunione collettiva con il divino più facile e intensa di quella ottenuta dagli yogin per mezzo della recitazione dei mantra sommessa o silente e della meditazione individuale. Il termine estasi che deriva dal greco ex-stasis 'essere fuori' indica uno stato psichico di sospensione ed elevazione mistica ottenuto in molte tradizioni attraverso il canto e la danza. Oltre che nelle tradizioni gaudīya-vaiṣṇava, varkari e sant sopra citate, il canto e la danza sono usati nelle tradizioni sufi mediorientali e indiane e nelle tradizioni vajrayāna tibetane nelle quali i monaci in particolari occasioni eseguono la sacra e segreta danza cham che secondo il mito fu introdotta in Tibet dal monaco indiano Padmasambhāva (VIII sec.)

I mantra tantrici si dividono in dhāraṇī-mantra, bīja-mantra, mūla-mantra e gāyatrī-mantra. I dhāraṇī-mantra usati fin dall'antichità nelle tradizioni buddhiste theravāda, mahāyāna e vajrayāna per fissare la concentrazione (dhāraṇa) sono parole mutile o prive di senso singole o plurime in stringhe. I mantra mahāyāna e sono generalmente formati da stringhe di dhāraṇī anche molto lunghe che in genere intercalano bīja-mantra e nomi di bodhisattva. I mahāyāna ritengono che alcuni bīja-mantra e dhāraṇī-mantra condensino interi sūtra o parti di sūtra. Per esempio si ritiene che il solo bīja-mantra praṃ condensi l'intero Aṣṭasāhaśra-prajṅāpāramitā-sūtra che conta ottomila versi. Similmente in ambito tantrico hindū si ritiene che tutti i bīja-mantra sono compresi nel praṇava-mantra o oṃkāra-mantra oṃ, nello specifica ambito śākta si ritiene che l'intero Devībhāgavata-purāṇa si espande dal verso rivelato da Devī a Viṣṇu nel

Devībhāgavata-purāṇa 1.15.52 e in ambito vaiṣṇava si ritiene che l'intero Bhāgavata-purāṇa si espande dai quattro versi rivelati da Viṣṇu a Brahmā nel Bhāgavata-purāṇa 2.9.32-35.

Nel buddhismo vajrayāna ci sono cinque importanti paṅcarakṣadhāraṇī-mantra protettori dei devoti nel cammino del dharma identificati con le cinque bodhisattva femminili dette paṅcavidyā-rājṅī: Mahāpratisarā, Mahāmāyūrī, Mahāsāhasrapramardanī, Mahāmantrānusāriṇī e Mahāśītavatī con i loro rispettivi omonimi sūtra. Anche nell'amidismo o buddhismo devozionale cinese e giapponese, alla pari dei nomi delle divinità hindū, le formule cinesi del nianfo o le giapponesi del nembutsu con i nomi del Buddha-Amitābha che contengono sono considerate potenti mantra purificatori e salvifici.

I bīja-mantra hindū sono mantra seminali (bīja) composti da una sola sillaba formata da una vocale seguita dalla risonanza nasale ṃ (anusvāra) o dalla aspirata ḥ (visarga) o anche da una consonante più una vocale seguita dalla stessa nasale o dalla stessa aspirata. Sono definiti bīja perché come un minuscolo seme di un albero contiene potenzialmente un grande albero, così i bīja-mantra contengono e possono esprimere la potenza della divinità. Ogni divinità possiede il suo specifico bīja-mantra ma poiché le divinità sono numerosissime spesso condividono lo stesso bīja-mantra.

Tradizioni diverse fanno riferimento a diversi manuali di culto e raccolte di bīja-mantra perciò non sempre concordano su quale bīja appartiene alla stessa divinità. I bīja-mantra, i mūla-mantra e i gāyatrī-mantra tantrici sono contenuti nei purāṇa, nei tantra, nei manuali di culto tantrico e in raccolte specifiche composte in epoche diverse come il Bīja-nighaṇṭu, il Bīja-abhidhāna, il Bīja-koṣa, l'Uddharā-kośa, il Mantra-ābhidhāna, il Mantra-arṇava e altri. Spesso i bīja-mantra, i mūla-mantra e i gāyatrī-mantra tantrici sono ricavati per mezzo di diversi metodi di estrazione (mantra-uddhāra).

Nella breve Maṇḍukya-upaniṣad è detto che il praṇava-mantra o l'oṃkāra oṃ è formato dalla vocale *a* che rappresenta lo stato di veglia degli esseri viventi (jāgrat), dalla vocale *u* che rappresenta lo stato di sonno (svapna) e dalla risonanza nasale *ṃ* che rappresenta lo stato di sonno profondo senza sogni (suṣupti). Nello stessa upaniṣad è detto che l'oṃkāra oṃ rappresenta l'ineffabile trascendentale Brahman o quarto stato (turīya-āvasthā), che è la forma sonora del Brahman (śabda-brahman) e il suo miglior strumento di meditazione (dhiya-ālamba). Nella Taittirīya-upaniṣad 1.8.1 è detto che il mantra oṃ è il Brahman e essere pronunciato all'inizio e alla fine di ogni recitazione dalle śruti, nella Chāndogya-upaniṣad 1.1.8: "Di fatto questo (oṃ) è una sillaba di assenso ..."[315] e in 2.23.3: "... tutto ciò che è parola è pervaso dall'oṃkāra ..."[316]

Nella Muṇḍaka-upaniṣad 2.2.4 è detto: "Il praṇava (oṃ) è l'arco e l'ātman è la freccia, il Brahman è

315 Chāndogya-upaniṣad 1.1.8: tadvā etad anujṅā-akṣaram ...

316 Chāndogya-upaniṣad 2.23.3: ... vāk-santṛṇṇ-oṃkāra eva-idaṃ sarvam ...

detto essere il bersaglio (della freccia) che deve essere colpito senza distrazione e (l'ātman deve) diventare uno con esso (con ilbrahman) come la freccia diventa uno (col bersaglio)"[317]. Nella Bhagavad-gītā Kṛṣṇa si identifica con il praṇava-mantra in 7.8, 9.17 e 10.25. Il praṇava-mantra oṃ è anche definito Veda o brāhmaṇa-mukha ossia bocca dei Veda poiché i tre suoni e mezzo che la compongono: la vocale *a, la vocale u,* la risonanza nasale *ṃ* (anusvāra) e la nasalizzazione (candra-bindu), rappresentano l'intera gamma dell'alfabeto sanskrito prodotta dall'apparato vocale e di conseguenza di tutte le parole contenute nei Veda. Pataṅjali nello Yoga-sūtra 1.27 afferma: "Il praṇava è la sua (di Śiva o di Viṣṇu) manifestazione verbale"[318].

I bīja-mantra non rappresentano solo divinità. I bīja-mantra laṃ, vaṃ, yaṃ, raṃ e haṃ rappresentano i cinque elementi grossolani (paṅca-mahābhūta): la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco e l'etere e i primi cinque cakra partendo dal più basso disposti lungo la śuṣumṇā-nāḍī. Il bīja-mantra hrīṃ attribuito a varie forme di Devī, deriva dal termine hrī, modestia, qualità prettamente femminile. Altri comuni bīja-mantra come dūṃ attribuito a Durgā, śrīṃ a Śrī o Lakṣmī, krīṃ a Kālī, klīṃ a Kṛṣṇa e Kāmadeva, gaṃ a Gaṇeśa e altri, derivano dalla lettera iniziale del nome della relativa divinità, ma altri ancora come hauṃ o śauṃ attribuiti a Śiva e aīṃ attribuito a Sarasvatī o al guru, non seguono questa regola.

I mūla-mantra sono mantra radice (mūla) formati dal bīja-mantra più il nome della divinità declinato al caso dativo (sampradāna-kāraka) seguiti da una delle sei terminazioni o specie (jāti): namaḥ, svāhā, vaṣāṭ, vauṣaṭ, hūṃ e phaṭ. La terminazione namaḥ (letteralmente saluto o omaggio) indica che il mūla-mantra serve per rivolgersi in modo rispettoso alla divinità, per esempio il mūla-mantra di Kṛṣṇa è klīṃ kṛṣṇāya namaḥ, di Nārāyaṇa è oṃ nārāyaṇāya namaḥ e del guru è aiṃ gurave namaḥ. Le terminazioni svāhā e vauṣaṭ servono per accompagnare le offerte sacrificali alla divinità, per esempio oṃ rām agneya svāhā, dūṃ durgāyai vauṣaṭ, ecc. La terminazione phaṭ chiaramente onomatopeica, indica che il mantra è usato come arma (astra) per cacciare i neminici o le entità maligne sottili, per esempio il mantra oṃ astrāya phaṭ. La terminazione hūṃ (o huṃ) indica che il mantra è usato come armatura (kavaca o varman) di protezione dai nemici o dalle entità maligne sottili.

Nel Devī-māhātmya 6.13 è narrato che Mahā-devī uccide il demone Dhūmralocana con il solo pronunciare il mantra huṃ. Nell'antichità piuttosto che cacciare o uccidere le entità maligne sottili si preferiva soddisfarle per renderle favorevoli o almeno neutrali. Prima dell'inizio del rājasūya-yajṅa e di altri grandi sacrifici vedici all'esterno del recinto sacro in direzione Sud, la direzione della morte, un sacerdote doveva evocare Nirṛtī (o Alakṣmī dea della sfortuna) e i vari

317 Muṇḍaka-upaniṣad 2.2.4: praṇavo dhanuḥ śaro hy-ātmā brahma tallakśyam ucyate, apramattena veddhavyaṃ śaravattanmayo bhavet.

318 Yoga-sūtra 1.27: tasya vācakaiḥ praṇavaiḥ.

tipi di entità maligne sottili, fare loro delle offerte e invitarle a non disturbare il sacrificio tenendosene alla larga.

Nell'Agni-purāṇa 5.3-4, nel Kulārṇava-tantra 16.40-41, nello Śāradā-tilaka 2.57-59 e in vari manuali di culto tantrico, i mantra sono divisi in maschili se terminano con i jāti hūṃ e phaṭ, femminili detti vidyā se terminano con il jāti svāhā e neutri se terminano con il jāti namaḥ. I mantra puranici come per esempio il dodici sillabe vaiṣṇava-mantra: oṃ namo'bhāgavate vāsudevāya, il cinque sillabe śaiva-mantra: (oṃ) namo'śivāya e il sette sillabe śākta-mantra parameśvarī svāhā non sempre seguono la canonica sequenza: bīja-mantra, nome della divinità al caso dativo e jāti. Alcuni lunghi mantra tantrici detti mālā-mantra (mantra collana) sono divisi in varie sezioni (aṅga): il bīja-mantra o la stringa di bīja-mantra sillabici costituisce la sezione iniziale o seminale (bīja), la sezione centrale è il cuore (hṛdaya) e la sezione finale che fissa e sigilla il mantra è lo stiletto o chiodo (kīlaka). In alcuni manuali e raccolte di mantra tantrici sono definite oltre ai tre citati altri aṅga del corpo-mantra personalizzato e divinizzato come la testa (śiras), il codino sul capo (śikhā), l'occhio (netra), l'arma (astra), l'armatura (kavaca o rakṣā) e la potenza (śakti).

Il gāyatrī è un metro vedico composto da 24 sillabe e diviso in tre strofe (pāda). Il noto gāyatrī vedico è menzionato nel Ṛg-veda 3.62.10: (oṃ bhūr bhuvaḥ svaḥ) tat savitur vareṇ(i)yaṃ bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo naḥ pracodayāt "Meditiamo sulla divina luminosità di Savitar (il Sole), che egli ci ispiri". Secondo alcuni studiosi tra le migliaia di versi che compongono gli inni del Ṛg-veda ne fu scelto uno del metro gāyatrī, da qui il nome gāyatrī-mantra e divenne il fondamentale mantra al quale dovevano iniziati tutti gli dvija nel corso dell'upanayana-saṃskāra. Nella Manu-smṛti 2.83 il legislatore dice: "... nulla è più alto della sāvitrī ..."[319] Il gāyatrī-mantra ha altri nomi tra i quali sāvitrī e veda-mātṛ (madre dei Veda).

Nelle fonti antiche l'iniziazione al gāyatrī-mantra impegna il brāhmaṇa alla sua recitazione due volte al giorno nei momenti di congiunzione (sandhyā) del giorno con la notte ossia alba e tramonto. Col tempo da due i sandhyā divennero tre forse per la passione indiana per il numero tre e per armonizzare il gāyatrī-mantra con le tre strofe (pāda) di cui è costituito, con i tre vyāhṛti (bhūr, bhuvaḥ e svaḥ), con i tre Veda, ecc. I brāhmaṇa iniziati avrebbero dovuto eseguire quotidianamente il sandhyā-upasāna fino alla morte o all'eventuale accettazione del saṃnyāsa quando dovrà abbandonare la famiglia, gli agi e i doveri del brāhmaṇa: carità, studio, sacrificio, ecc., le insegne del loro varṇa come il cordone sacro (yajṅa-upavīta) e il codino legato sulla sommità del capo (śikhā). Il sandhyā-upasāna oltre a distinguere i brāhmaṇa dai membri degli altri varṇa si supponeva che servisse a mantenere il loro status di purezza. Il sandhyā-upasāna

319 Manu-smṛti 2.83: ... sāvitryas-tu paraṃ na-asti ...

deve essere eseguito entro i tre sandhyā-kāla di 72 minuti l'uno (3 ghaṭī di 24 minuti), all'alba seduto in padma-asana volto ad Est dove sorge il Sole, a mezzodì seduto volto a nord e al tramonto seduto volto ad ovest.

Col tempo la procedura del sandhyā-upasāna divenne sempre più complessa comprendendo riti preliminari di purificazione come la suzione d'acqua (ācamana), le aspersioni d'acqua (mārjana), espressione dell'obiettivo (saṅkalpa), gli esercizi di controllo del respiro (prāṇāyāma), l'applicazione del gāyatrī-mantra sulle varie parti del corpo (nyāsa), la recitazione di formule per ottenere il perdono dei piccoli e involontari peccati (aghamarṣaṇa) compiuti, l'offerta di acqua al Sole (arghya-pradāna), ecc. Oltre a ciò il sandhyā-upasāna si diversificò in base alla tradizione smārta, vaiṣṇava, śaiva o śākta, ecc. di appartenenza.

La recitazione sommessa (japa) del gāyatrī-mantra potrebbe aver ispirato la nascita dei mantra buddhisti mahāyāna e tantrayāna e dei mantra tantrici hindū che seguirono a cominciare dai cinque brahma-mantra degli śaiva-pāśupata. Dal gāyatrī-mantra vedico hanno origine tutti i gāyatrī-mantra delle divinità puraniche e tantriche adorate nelle varie tradizioni hindū. La recitazione di questi altri gāyatrī-mantra si aggiunge non sostituisce quasi mai la recitazione del gāyatrī vedico durante i sandhyā a cui tutti i brāhmaṇa sono tenuti. Il gāyatrī-mantra vedico è spesso menzionato nei purāṇa, nei tantra e nei manuali settari di culto smārta e tantrico.

Già nel Kṛṣṇayajur-veda Maitrāyaṇī-saṃhitā sono contenuti dieci gāyatrī-mantra di diverse divinità; nella Taittirīya-āraṇyaka 10.1 ne sono riportati dodici e undici nella Mahānārāyaṇa-upaniṣad 1.22-33. Ma la moltiplicazione dei gāyatrī-mantra come degli altri mantra, avviene nei purāṇa, nei tantra e nei manuali di culto tantrico con il moltiplicarsi delle divinità puraniche e tantriche. Un gāyatrī-mantra tantrico possiede lo stesso numero di sillabe e strofe dell'originale gāyatrī-mantra vedico eventualmente conservando i termini vidmahi, dhīmahi e pracodayāt intercanalati dai vari nomi e attributi della divinità alla quale è riferito.

Il gāyatrī-mantra vedico è discusso in varie upaniṣad tra cui la Chāndogya-upaniṣad 3 cap. 12 e 16 e nella Manu-smriti cap. 2 e le tarde Gāyatrī-upaniṣad e Gāyatrīrahasya-upaniṣad. C'è pure un Gāyatrī-tantra (X-XIII sec.) dedicato al gāyatrī-mantra tratto dal Devībhāgavata-purāṇa 12 cap. 1-2 dove è esaltata Gāyatrī Devī la sua personificazione femminile. Nel Devībhāgavata-purāṇa 12.5.2-28 c'è anche un gāyatrī-stotra dove è detto che anche Gāyatrī Devī come altre divinità femminili tantriche, assume la forma triplice di Gāyatrī, Sāvitrī e Sarasvatī. I gāyatrī-mantra puranici e tantrici sono trattati in vari manuali di culto tra cui nello Śāradā-tilaka cap. 21.

Il più noto kṛṣṇa-gāyatrī è il kāma-gāyatrī contenuto nella Gopālatāpanī-upaniṣad 2.17-24, nel Gautamīya-tantra 23.56 e nel manuale di culto tantrico vaiṣṇava Krama-dīpikā 7.30 di Keśava Kaśmirin (XV sec.): kāmadevāya vidmahe puṣpavanāya dhīmahi tanno'naṅga pracodayāt

“Conosciamo Kāmadeva (Kṛṣṇa), meditiamo su colui che porta una ghirlanda di fiori, che quel cupido ci ispiri”. Nel Kālikā-purāṇa 63.21-22 è riportato una seconda versione del kāma-gāyatrī attribuito a Kāmākhyā Devī. Il più noto śiva o rudra-gāyatrī si trova al termine dell’inno Śatarudrīya contenuto nel Kṛṣṇayajur-veda e nell’Atharvaveda-pariśiṣṭa 40.2.5: tat puruṣāya vidmahe mahādevāya dhīmahi tanno rudraḥ pracodayāt “Conosciamo quella persona, meditiamo su quella grande divinità, che quel Rudra ci ispiri”. Questo particolare rudra-gāyatrī citato nel Pāśupata-sūtra 4.22 è uno dei cinque brahma-mantra della tradizione śaiva-pāśupata.

Nella Taittirīya-āraṇyaka 10.1.6 è contenuto il nārāyaṇa-gāyatrī: nārāyaṇāya vidmahe vāsudevāya dhīmahi tan no viṣṇuḥ pracodayat “Conosciamo Nārāyaṇa, meditiamo su Vāsudeva che quel Viṣṇu ci ispiri” mentre nello stessa testo in 10.1.7 è contenuto un durgā-gāyatrī: “Conosciamo Kātyayanī, meditiamo su Kanyākumārī che quella Durgā ci ispiri”. Nel Liṅga-purāṇa Uttara-bhāga 48.5-26 sono contenuti ventidue gāyatrī-mantra di diverse divinità tra i quali tre śiva-gāyatrī. Altri diversi śiva-gāyatrī si trovano nel Garuḍa-purāṇa 1.23.6 e nel manuale tantrico Mantra-mahodadhi 21.45 di Mahidhara (XVI sec.) Kṛṣṇānanda Āgamavagiśa nel Tantrasāra 2.35 enumera enumera ventisei gāyatrī-mantra di diverse divinità tra i quali il kāma-gāyatrī di Kṛṣṇa, uno śiva-gāyatrī e il seguente kālī-gāyatrī: kalikāyai vidmahi śmaśānavāsinyai dhīmahi tanno devī pracodayāt “Conosciamo Kālikā, meditiamo su colei che risiede nel crematorio, che quella Devī ci ispiri”. Un simile kālī-gāyatrī si trova anche nel Mahānirvāṇa-tantra 5.63.

Alcuni tantra allo scopo di mantenere segreti i mantra li riportano in forma codificata (uddhāra) usando dei termini sostitutivi convenzionali che indicano una per una tutte le lettere che compongono i bīja-mantra e le varie parti del mantra così da poterle estrarre. Per esempio nel Saundarya-laharī 32 il mantra śrī-vidyā di quindici sillabe (paṅcadaśa-akṣarī) è rivelato in forma codificata nel seguente modo: “(Il termine) śiva (indica la sillaba ka), śakti (la vocale e), kāmadeva (la vocale i), la Terra (la sillaba la), poi il Sole (la sillaba ha), la Luna (la sillaba sa), kāmadeva (la sillaba ka), haṃsa (la sillaba ha), indra (la sillaba la) e i seguenti parā (la sillaba sa), māra (la sillaba ka) e Viṣṇu (la sillaba la), o Madre, con le tre sillabe hṛīṃ aggiunte al termine (dei tre gruppi di sillabe) queste diventano le sillabe parti del tuo nome (mantra)”[320].

Ma nella Tripurā-upaniṣad 8 lo stesso paṅcadaśa-akṣarī śrīvidyā-mantra è rivelato usando un diverso codice: “(Il termine) kāmadeva (indica la sillaba ka), la yoni (indica la vocale e), il fiore di loto (che indica la vocale ī), Indra che regge il fulmine (indica la sillba la), la cavità (indica il bīja-mantra di Bhuvaneśvarī hrīṃ), (seguono le sillabe) ha e sa, il vento (indica la sillaba ka), la nuvola (indica la sillaba ha), Indra (indica la sillba la) e di nuovo la cavità (che indica il bīja-mantra hrīṃ), (le sillabe) sa, ka, la e māyā (il bīja-mantra hrīṃ). Questo è il completo e originale vidyā (mantra)

320 Saundarya-laharī 32: śivaḥ śaktiḥ kāmaḥ kṣitir atha raviḥ śīta-kiraṇaḥ smaro haṃsaḥ śakras-tad anu ca parā māra harayaḥ, amī hṛl-lekhābhis-tisṛbhir-avasāneṣu ghaṭitā bhajante varṇās-te tava janani nāma-avayavatām.

della madre dell'universo"[321]. La vocale combinata *e* in caratteri deva-nāgarī somiglia a un triangolo con la punta verso il basso perciò in varie tradizioni tantriche è detta tri-koṇa o yoni-bīja. Nel Lalitā-triśatī 21 Lalitā-Tripurasundarī e detta essere personificata dalla vocale combinata *e* (ekāra-rūpā).

In alcuni tantra per celare procedure rituali sinistre l'autore ha mischiato le lettere delle parole dei versi che ha composto per descrivere quelle procedure. E' il caso della sezione del Tantrarāja-tantra 8.72-90 dove sono descritti i vari tipi di bevande alcoliche, i modi per produrle, purificarle e consumarle ritualmente nel corso del rito tantrico trasgressivo. I versi non sono comprensibili a meno che le sillabe che li compongono non siano correttamente riordinate secondo uno schema numerico in possesso del guru in modo che anche se il tantra fosse caduto nelle mani del lettore 'sbagliato' non ne avrebbe potuto capire il senso.

321 Tripurā-upaniṣad 8: kāmo yoniḥ kamalā vajra-panir-guhā ha-sā mātariśva'bhram indraḥ, punar-guhā sa-ka-lā māyā ca purūcy-eṣā viśva-mātā'di-vidyā.

Per tradizione i mantra devono essere ricevuti da un guru appartenente a una tradizione (sampradāya) o successione disciplica (paramparā) di guru autentici connessi ininterrottamente da tempi immemorabili a una fonte divina e mitica. Per tradizione le śruti sono riservate agli dvija, in particolare ai brāhmaṇa, mentre le smṛti, ad eccezione dei testi dei dharmaśāstra quindi le itihāsa (Mahābhārata e Rāmāyaṇa) e i purāṇa possono essere ascoltati, ma non letti o studiati anche dagli śūdra e dalle donne. I testi tantrici come i purāṇa dovrebbero essere accessibili a tutti senza discriminazioni di varṇa con la sola necessità dell'iniziazione ma in realtà l'affiliazione in alcune tradizioni tantriche ortodosse e lo studio dei tantra di quelle tradizioni sono esclusivamente riservate ai brāhmaṇa. In ogni caso il livello di raffinatezza del sanskrito e la profondità filosofica e dottrinale di quei tantra limita la loro comprensione ad una elite di colti brāhmaṇa.

Le tradizioni tantriche eterodosse e sinistre pur non ponendo vincoli di varṇa viste le pratiche trasgressive che ingiungono sono talvolta più esoteriche delle tradizioni ortodosse. Nel Kulārṇava-tantra 3.4 Śiva rivela: "O Kuleśvarī (Devī signora della famiglia iniziatica), i Veda, gli śāstra e i purāṇa sono accessibili (ai membri dei quattro varṇa) ma gli śaiva e gli śākta-āgama sono dichiarati segreti. O Pārvatī, i kula-śāstra sono i segreti dei segreti"[322] e in 11.84-85: "Tutto il kula-dharma e il resto (testi e dottrine) deve essere sempre e con qualsiasi mezzo celato come una moglie (nasconde al marito) la gravidanza procurata dall'amante. I Veda, gli śāstra e i purāṇa sono accessibili (a tutti i membri dei quattro varṇa) come le prostitute, ma la scienza che riguarda Śambhu (Śiva) va protetta come una giovane moglie"[323].

Come il metodo di codifica dei mantra e degli yantra (uddhāra) serve a celarli ai non iniziati o ai non abbastanza qualificati, così molti tantra spesso sono caratterizzati da un particolare linguaggio cifrato (abhisandhāya-bhāṣā o sandhā-bhāṣā) o anche crepuscolare (sāndhya-bhāṣā) che serve a celare il contenuto dottrinale e rituale specie se trasgressivo. Il sandhā-bhāṣā ha autorevoli precedenti nel linguaggio criptico delle śruti zeppe come sono di simbolismi ed enigmi (braḥmodya) e nel linguaggio estremamente essenziale dei sūtra. Fin dall'antichità i mistici, i filosofi e i poeti indiani hanno amato il linguaggio indiretto (parokṣa) e non esplicito (anirukta) delle śruti e dei sūtra e il significato ornato (alaṅkāra) o alluso (dhvani) del kāvya. Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.2.2 è detto: "... gli dei amano l'indiretto, non apprezzano l'esplicito"[324]

322 Kulārṇava-tantra 3.4: veda-śāstra-purāṇāni prakāśyāni kuleśvari, śaiva-śākta-āgamāḥ sarve rahasyāḥ parikīrttitāḥ, rahasya-ati-rahasyāni kula-śāstrāṇi pārvati.

323 Kulārṇava-tantra 11.84-85: kula-dharma-ādikaṃ sarvaṃ sarva-avasthāsu sarvadā, gopayeṇ ca prayatnena jananī-jāra-garbhavat. veda-śāstra-purāṇāni spaṣṭhāni gaṇikā iva, iyan tu śāmbhavī vidyā gupta kula-vadhur iva.

324 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.2.2: ... iti-acakṣte parokṣeṇa-eva parokṣa-priyā iva hi devāḥ pratyakṣa-dviṣaḥ. Un

e nel Bhāgavata-purāṇa 11.21.35 Kṛṣṇa afferma: "... i ṛṣi (si esprimono con) discorsi indiretti, anche a me piace l'indiretto"[325].

E' stato osservato che sebbene i riti tantrici sessuali e i riti macabri nel crematorio con cadaveri o con teschi siano ambedue sinistri trasgressivi un livello di segretezza maggiore cela i riti sessuali descritti meno dettagliatamente e meno frequentemente dei riti macabri nel crematorio. Il sandhā-bhāṣā rende il testo tantrico volutamente oscuro ai non iniziati ma è decodificato dal guru il quale riafferma così il suo indispensabile ruolo. I più antichi testi tantrici composti con il sandhā-bhāṣā sono i cāryapāda della tradizione sahajayāna e i yoginī-tantra della tradizione vajrayāna. poiché serviva allo scopo e aggiungeva una aura di mistero fu presto adottato dai compositori dei tantra delle tradizioni śaiva e śākta kaula e nāth sopratutto sinistri e trasgressivi, dal liṅgayat Allama (XII sec.), dalla kashmira Lalla (XIV sec.), da kabir (XV sec.) e altri sant vaiṣṇava, dai siddha tamil del Sud-India e dai bengalesi sahajīya, bāul e kartābhajā.

Tuttavia non tutti i compositori di tantra sinistri hanno utilizzato il sandhā-bhāṣā. Gli śākta Kulārṇava-tantra, il Jṅānasaṅkalinī-tantra, il Mahānirvāṇa-tantra, il vaiṣṇava Lakṣmī-tantra e altri sono composti in un sanskrito chiaro, corretto e spesso anche raffinato. Evidentemente, pur avendo contenuti sinistri e trasgressivi al tempo della loro composizione e nella loro area di influenza non c'era molta esigenza di riservatezza.

La maggior parte dei tantra come le itihāsa, i purāṇa e i dharma-śāstra sono composti in versi di tipo śloka (inno o canto) dal metro anuṣṭubh che si compone di quattro strofe o linee (pāda) di otto sillabe ognuna. Meno aridi dei sintetici sūtra dei quali sono composti i principali testi dei darśana, anche il linguaggio poetico in versi era ritenuto adatto a convenire in modo elegante significati dottrinali e filosofici. La scrittura in prosa era riservata ai testi teatrali e ai commentari dei sūtra filosofici, dei dharma-śāstra, dei kāvya, ecc. I tantra si distinguono dai purāṇa per il minor contenuto mitologico e per la minore estensione; possono essere considerati la continuazione esoterica dei purāṇa e dei manuali di culto e di iconografia delle divinità tantriche e puraniche. Soltanto i purāṇa più tardi come il Garuḍa-purāṇa, il Brahmavaivarta-purāṇa, il Kālikā-purāṇa, il Bṛhaddharma-purāṇa, il Mahābhāgavata-purāṇa e alcuni upa-purāṇa trattano abbondantemente argomenti tantrici come i mantra, gli yantra, i mudrā, il prāṇāyāma, il kuṇḍalinī-yoga, la dīkṣā, i metodi di culto e di meditazione sulle divinità, ecc.

Le tradizioni devozionali e tantriche eterodosse vaiṣṇava, śaiva e śākta erano tutte più o meno caratterizzate dall'anticastismo si sono scontrate con l'ortodossia brahmanica interessata sopratutto alla conservazione e alla trasmissione dei privilegi di varṇa. I brāhmaṇa ortodossi consideravano eretiche (pāṣaṇḍa) ed estranee ai Veda (veda-bāhya) le tradizioni tantriche śaiva-

passaggio simile si trova nell'Aitareya-upaniṣad 1.3.14.

325 Bhāgavata-purāṇa 11.21.35: ... parokṣa-vādā ṛśayaḥ parkṣaṃ mama ca priyam.

pāśupata, śākta e vaiṣṇava-pāñcarātra al pari delle tradizioni lokāyata, buddhiste e jaina. Questa era l'opinione dell'ortodosso mīmāṃsaka Kumārila (VII sec.) espressa nel Pūrvamīmāṃsā-sūtra 1.3.3-4 e dello smārta Medhātithi (IX sec.) espressa nel commento alla Manu-smṛti 2.5-6.

I brāhmaṇa erano così denominati poiché essi detenevano il sacro potere delle formule sacrificali chiamate brāhmaṇa. Nel Mahābhārata Anuṣaśana-parvan cap. 33 Bhīṣma descrive a Yudhiṣṭhira l'eccelleza dei brāhmaṇa. In particolare nel verso 33.16 egli afferma: "I brāhmaṇa possono rendere divino ciò che non è divino e non divino ciò che è divino ..."[326] Ma è nella Manu-smṛti e negli altri dharma-śāstra che l'ortodossia brahmanica si esprime in tutta la sua arroganza. Per esempio nella Manu-smṛti 1.92 il legislatore dice: "... poiché mantiene i Veda (brahmaṇa), il brāhmaṇa è per legge il signore della creazione"[327], in 1.95: "Quale creatura è superiore al brāhmaṇa attraverso la cui bocca le divinità dei tre cieli accettano sempre le oblazioni sacrificali e gli antenati le offerte?"[328], in 1.100-101: "Questo mondo intero e tutto ciò che esiste è proprietà del brāhmaṇa. Per via della sua rispettabilità e alta nascita, il brāhmaṇa ha diritto al mondo intero. Il brāhmaṇa mangia solo il cibo che gli appartiene, indossa ciò che gli appartiene e dà (in dono) ciò che gli appartiene, è per la gentilezza del brāhmaṇa che l'altra gente mangia"[329], in 9.317 "Erudito o incolto il brāhmaṇa è una grande divinità ..."[330] e in 11.84: "Per via della sua origine il brāhmaṇa è la divinità anche delle divinità ..."[331]

Nei dharma-śāstra i brāhmaṇa sono indicati come i migliori destinatari di doni (dāna) sopratutto di terre e mucche ed è detto che devono essere esentati dal pagamento delle tasse ai re. Nella Manu-smṛti 8.379-381 il legislatore dice che se incorrono in reati non possono essere puniti dal re, al massimo in caso di gravi reati, sono estromessi dal varṇa e dalla comunità attraverso l'atto simbolico della rasatura del codino sul capo (śikhā) che li riduce a intoccabili o al livello dei disprezzati monaci buddhisti e li costringe ad emigrare nelle terre degli incivili anārya.

In realtà per rendere inaccessibile ad altri ceti sociali la cultura, i brāhmaṇa assunsero il diritto-dovere dell'insegnamento dei Veda ma solo ai membri del loro varṇa, proibirono la trascrizione dei Veda cosicché potessero essere solo memorizzati e assunsero il monopolio della celebrazione dei riti vedici. Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 24.70 Bhīṣma afferma: "Coloro che vendono i Veda, che trovano errori nei Veda e che trascrivono i Veda certamente vanno all'inferno"[332].

326 Mahābhārata Anuṣaśana-parvan 33.16: adaivaṃ daivataṃ kuryur daivataṃ ca-apy-adaivatam ...

327 Manu-smṛti 1.92: ... brahmaṇaś-ca-eva dhāraṇāt, sarvasya eva-asya sarvasya dharmato brāhmaṇaḥ prabhuḥ.

328 Manu-smṛti 1.95: yasya-asyate sadā-aśnanti havyāni tridiva-okasaḥ, kavyāni caiva pitaraḥ kiṃ ʃhūtam adhikaṃ tataḥ. I tre cieli sono le tre (o quattro) divisioni del mondo celeste (svarga): jana, mahar, tapas (e satya-loka).

329 Manu-smṛti 1.100: sarvāṃ svaṃ brāhmaṇasya-idaṃ yat kiṃcit jagatīgataṃ, śraiṣṭhyena ābhijanena idaṃ sarvaṃ vai brāhmaṇo arhati. svam eva brāhmaṇo bhuṅkte svaṃ vaste svaṃ dadāti ca, ānṛśaṃsyād brāhmaṇasya bhugjate hi-itare janāḥ.

330 Manu-smṛti 9.317: avidvaṃś civa vidvaṃś-ca brāhmaṇo daivataṃ mahat.

331 Manu-smṛti 11.84: brāhmaṇaḥ saṃbhavena-eva devānām api daivatam, ...

332 Mahābhārata 13.24.70: veda vikrayiṇāś-ca-eva vedānāṃ caiva dūṣakāḥ vedānāṃ lekhakāś ca-eva te vai

Kumārila Bhaṭṭa (VIII sec.) nel Tantra-vārtika 1.3.7 afferma: "(Appresi) in altro modo, da un testo scritto, ecc., i Veda (sono inutili), (i Veda vanno appresi) ripetendo le parole pronunciate dalla bocca del guru (che ha memorizzato i Veda)"[333]. Come i ṛṣi veggenti avevano ascoltato e ripetuto le śruti, così i brāhmaṇa nelle guru-kula o vedapāṭha-śālā dovevano apprendere ascoltando dal guru la particolare recensione (śākhā) dei Veda appartenente al loro clan e ripetendola circonflesso fedelmente trasmetterla oralmente ai loro studenti.

Il Veda era considerato veramente conosciuto solo se perfettamente memorizzato. Ancor oggi per alcuni brāhmaṇa ortodossi il valore dei Veda letti da un libro o ascoltati da una registrazione magnetica o digitale non è paragonabile alla recitazione dal vivo. Idi fatto il sanskrito vedico è nato come un linguaggio esclusivamente orale e da ascoltare, non da scrivere. Diversamente dal sanskrito puranico e del kāvya il sanskrito vedico ha tre tipi di accento detti uddāta (acuto), anuddāta (grave) e svarita (circonflesso) e in base su quali vocali contenute nel termine sanskrito cadono possono cambiarne il significato.

Oltre alle materie di studio accessorie (ṣaṭ-vedāṅga), i giovani studenti brāhmaṇa nella scuola del guru (guru-kula) ascoltavano la recitazione della recensione del Veda di famiglia costituita dalle saṃhitā, brāhmaṇa, araṇyaka e upaniśad, lo ripevevano e memorizzavano con l'aiuto di complicate tecniche mnemoniche.

Gli studenti che memorizzavano il Veda erano considerati Veda personificati (veda-puruṣa), divinità in terra, mentre quelli che non vi riuscivano erano considerati semplici famigliari di un brāhmana (brahma-bandhu) o brāhmaṇa di nascita soltanto. Era sufficiente padroneggiare un Veda ma quei brāhmaṇa che memorizzavano più di un Veda acquisivano il titolo di dvi-vedin, tri-vedin o catur-vedin. In realtà l'Atharva o quarto Veda si è aggiunto piuttosto tardi agli originali Ṛg, Sāma e Yajus. Nella Manu-smṛti 1.23, 2.76-77, 2.118, 2.230, 3.1, ecc. e tutti i testi antichi si parla soltanto di tre Veda non di quattro. La memorizzazione di almeno un Veda era necessariamente accompagnata dallo studio del sanskrito che ne permetteva la comprensione. Col tempo il sanskrito ha subito una notevole evoluzione. Si è semplificato poiché sono spariti i tre accenti vedici e la grammatica si è regolarizzata, per alcuni versi il sanskrito dei purāṇa e del kāvya si è raffinato poichè il dizionario si è arricchito e sono comparse le lunghe catene di termini congiunti (samāsa). Questa evoluzione lo ha portato lontano dall'ormai oscuro sanskrito vedico.

Malgrado ciò la tradizione della memorizzazione del Veda continuò e acquisì più importanza della comprensione fino ad essere considerata pia come l'esecuzione di un sacrificio. I titoli dvi-vedin, ecc., divennero meri titoli ereditari e trasmessi come cognomi anche a discendenti che non avevano memorizzato nulla e totalmente ignoranti dei Veda e del sanskrito. Non a caso ci sono

nirayagāminaḥ

333 Tantra-vārtika 1.3.7: anyāya-vijṅātād vedāl-lekhyādi-pūrvakāt guru-mukha-uccāraṇa-anuccāraṇaḥ.

molti detti in hindī e nei vari dialetti che si prendono gioco più o meno benevolmente dei brāhmaṇa accusati di essere ignoranti, avidi, ghiotti e inetti. Perfino nella Manu-smṛti 12.103 circa i libri in generale è detto: "Coloro che posseggono libri sono migliori degli ignoranti, coloro che li memorizzano sono migliori di chi (soltanto) li possiede, coloro che li comprendono sono migliori di chi (soltanto) li memorizza (e) coloro che li mettono in pratica sono migliori di chi (soltanto) li comprende"[334].

Certamente i metri e le rime dei versi che compongono le opere del kāvya e dei purāṇa e le sinossi composte da sūtra servivano a facilitare la loro memorizzazione che era e rimane ancor oggi considerato il miglio metodo di apprendimento, ma non tutto doveva essere necessariamente memorizzato perché troppo sacro per essere trascritto. Si distingueva tra la rivelazione delle śruti prive di autore che per alcuni brāhmaṇa ortodossi si limitavano alle saṃhitā vediche che non dovevano in nessun caso essere trascritte e le opere composte dagli uomini (smṛti) che comprendevano i dharma-śāstra, i sei darśana e i testi destinati agli śudra e alle donne ossia le itihāsa, i purāṇa e infine i tantra. Il kāvya sanskrito e prakrito era letteratura ad uso e consumo delle corti reali. La trascrizione delle smṛti ha facilitato la loro diffusione e trasmissione ma ha prodotto numerose e più o meno diverse recensioni dello stesso testo.

In India l'ostilità dell'ortodossia brahmanica verso la scrittura e la sola attribuzione di valore alla recitazione delle śruti e all'aspetto sonoro del Brahman (śabda-brahman) ha in parte inibito lo sviluppo dell'arte calligrafica che in altre culture ha raggiunto elevati livelli di raffinatezza. Forse pionieri dell'arte calligrafica furono i buddhisti che già nel VII sec. a causa della difficoltà dell'uso dei caratteri ideogrammici cinesi per trasliterare i tantra buddhisti e in particolare i mantra sankriti idearono i raffinati caratteri sanskriti di stile siddham. I buddhisti tibetani da parte loro idearono i caratteri lantsa il cui più noto impiego è nel namchu wangden 'ciò che possiede dieci potenze' la rappresentazione stilizzata delle dieci lettere dell'alfabeto che compongono il kālacakra-mantra. Mentre gli islamici sviluppavano i caratteri cufici in India pare che solo i jaina nella composizione dei loro manoscritti si sono sforzati di sviluppare l'arte calligrafica.

Dall'epoca Gupta si forma una classe professionale (jatī) inferiore di śūdra o di kṣatriya degradati denominati kāyastha che sapevano leggere e scrivere ai quali era affidata il segretariato e i ruoli burocratici nell'amministrazione del regno, la conservazione degli archivi e delle biblioteche e il compito di ricopiare i documenti e i testi che contenevano.

La non comprensione del significato delle śruti non ne inficiava la sacralità se essa risiedeva soltanto nel suono. Più elevato era lo status di un testo sacro e più l'aspetto sonico prevaleva sul semantico. Non erano prive di senso le considerazioni sulla caducità dei supporti fisici dei testi

334 Manu-smṛti 12.103: ajṅebhyo granthinaḥ śreṣṭhā granthibhyo dhāriṇo varāḥ, dhāribhyo jṅāninaḥ śreṣṭhā jṅānibhyo vyavasāyinaḥ.

trascritti. Poiché le pagine dei testi costituite di foglie di banano o di cortecce di betulla temevano gli agenti atmosferici ed erano mangiate dalle tarme, si pensava che la memoria fosse il mezzo migliore per conservare e tramandare i testi sacri. Eppure nelle śruti stesse ci sono degli avvertimenti sull'insufficienza della mera recitazione degli innni vedici senza comprenderli. Nella Chādogya-upaniṣad 1.10.8-9 il brāhmaṇa Uṣasti Cakrayāna venuto a sapere che il re che si sta apprestando a sponsorizzare un grande sacrificio per essere lui stesso selezionato come sacerdote officiante avverte gli altri sacerdoti candidati che se reciteranno gli inni senza conoscerne il significato la loro testa cadrà ossia moriranno.

Malgrado l'ostilità dell'ortodossia verso la trascrizione delle śruti con lo sviluppo e la diffusione della bhakti e del tantrismo i nomi delle divinità divennero mantra su cui meditare e i purāṇa e tantra settari per i quali non vi erano particolari proibizioni circa la trascrizione, vennero ad essere considerati rivelazione e altrettanto śabda-brahman come le śruti perché erano direttamente annunciati da ṛṣi, Śiva, Devī o altre divinità.

Anche il buddhismo che all'origine si diffuse grazie a un fervente proselitismo missionario per qualche secolo ricorse alla trasmissione orale degli insegnamenti del Buddha, ma nel III sec. a.C. i monci hinayāna avvertirono la necessità di ricorrere alla scrittura e nel loro primo congresso scelsero come lingua canonica il pali, l'antico dialetto maghadī lingua natale del Buddha usata nell'area dell'odierno Bihar. Più tardi nel II sec. d.C. in un altro congresso i monaci mahāyāna decisero di passare dal pali al più autorevole sanskrito dei brāhmaṇa hindū. Poco più tardi e per lo stesso motivo anche i jaina prima adottarono l'apabhramśa e poi passarono anch'essi al sanskrito. L'istituzione dei grandi monasteri e università buddhiste a partire dal IV sec. d.C. nell'India del Nord-Est dotati di biblioteche e il lavoro dei copisti tibetani e cinesi che le visitarono fino al XI sec. ha fatto si che il canone buddhista hinayāna, mahāyāna e vajrayāna sia giunto fino a noi più integro, meno caotico di quello vedico e hindū e che sia oggi più agevolmente databile. Diversamente dagli hindū ortodossi i buddhisti e i jaina delle origini ma anche i tantrici hanno generalmente attribuito più valore al significato dei testi sari che al loro suono. Più tardi l'avversione dei brāhmaṇa ortodossi alla scrittura dei testi sacri deve essersi confermata e rafforzata nel confronto con l'Islam e il sikhismo dovuto al rispetto e alla venerazione che i mussulmani e i sikh attribuivano ai loro testi sacri scritti.

Nel V sec. a.C. Yāska compose il dizionario etimologico Nirukta per spiegare il significato di molti termini sanskriti usati nei Veda a quanto pare già allora di dubbia comprensione. Nonostante gli sforzi della trasmissione dei Veda adottati dai brāhmaṇa o proprio a causa dell'enfasi posta alla sola memorizzazione la cultura vedica era già declinata in epoca Gupta. Al-Biruni (973-1048) nel Kitab al-hind riferisce che gli hindū non permettono che i Veda siano trascritti perché devono

essere recitati secondo certe modulazioni ed evitano l'uso della penna perché temono che ciò possa causare errori e dare origine ad aggiunte o perdite nel testo scritto. Tuttavia aggiunge che con il loro metodo hanno già perso i Veda diverse volte. Sāyaṇa nel XIV sec. compone il Vedārtha-prakāśa il primo commentario al Ṛg-veda per cercare di spiegarne il significato ma il suo tardo tentativo secondo i moderni studiosi risulta spesso arbitrario e poco convincente. Solo nel XIX sec. i primi indologi inglesi riuscirono a convincere alcuni brāhmaṇa bengalesi a trascrivere interamente alcune recensioni (sākhā) dei quattro Veda più o meno complete di brāhmaṇa, āraṇyaka e upaniṣad.

L'approccio delle tradizioni tantriche e devozionali al testo scritto è diverso. In queste tradizioni i testi principali la Bhagavad-gītā, alcuni purāṇa e inni devozionali (stotra o stuti) che tecnicamente sono smṛti, sono considerati sacri, è loro attribuita grande importanza filosofica, dottrinale, grande purezza e potenza e al pari delle śruti per i brāhmaṇa, per i pii bhakta è comune e meritevole il memorizzarli per intero. Il testo sacro stesso trova spesso posto sugli altari ed è trattato con grande rispetto. I sikh come i mussulmani non adorano alcuna immagine divina considerando ciò idolatria ma venerano direttamente l'Ādi-grantha, il libro che raccoglie gli insegnamenti di Guru Nanak (1469-1539), dei nove guru che lo seguirono e di alcuni sant vaiṣṇava.

I vaiṣṇava memorizzano la Bhagavad-gītā, il Viṣṇusahasranama-stotra dal Mahābhārata Anuśāsana-parvan cap. 135, l'intero Bhāgavata-purāṇa o il Rāmāyaṇa, i rāmānandin dell'India del Nord memorizzano il poema avadhī Rāmacaritamānasa di Tulsī Dāsa (XVI sec.) e i devoti di Hanumān l'inno avadhī Hanumān-cālīsā, gli śrī-vaiṣṇava del Sud memorizzano la raccolta degli inni in lingua tamil degli Alvar (V-IX sec.), gli śaiva memorizzano lo Śivasahasranama-stotra dal Mahābhārata Anuśāsana-parvan cap. 14, dal Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga cap. 65 e 98 o dallo Śiva-purāṇa Koṭirudra-saṃhitā cap. 35, lo Śivamahimnā-stotra di Puspadanta (sec. V?), la Śiva-gītā tratta dal Padma-purāṇa e altri testi, gli śaiva del Sud memorizzano la raccolta degli inni tamil dei 63 śaiva nayanar (VI-VIII sec.), gli śākta memorizzano il Devī-māhātmya, il Saundarya-laharī, la Devī-gītā contenuta nel Devībhāgavata-purāṇa 7 cap. 31-40, il Lalitāsahasranāma-stotra contenuto nel Brahmaṇḍa-purāṇa, ecc.

Il principio dottrinale fondamentale delle tradizioni śākta esposto negli śākta-tantra, negli śākta-purāṇa e nelle śākta-upaniṣad è l'assoluta indipendenza e superiorità di Devī nei confronti di ogni altra divinità esattamente come nelle tradizioni vaiṣṇava e nei testi vaiṣṇava la suprema divinità è Viṣṇu e nelle tradizioni e nei testi śaiva la suprema divinità è Śiva. L'intero Devībhāgavata-purāṇa è ritenuto essere l'espansione del mezzo verso (śloka-ardha) rivelato da Devī a Viṣṇu in

1.15.52 sul quale egli medita: “Io (Devī) sono il tutto, null’altro è eterno”[335].

Nella Devī-gītā 2.2 Devī rivela alle divinità riunite: “Prima della creazione io sola esistevo e niente altro ...”[336] e in 3.13-17: “ ... Io sono Brahmā, Viṣṇu e Rudra, e Gaurī, Brahmī e Vaiṣṇavī. Io sono il Sūrya (il Sole) e le stelle, io sono anche il signore delle stelle (la Luna), io sono gli animali e gli uccelli, io sono il cāṇḍāla e il ladro. Io sono il crudele cacciatore e io sono la grande personalità. Senza dubbio io sono l’uomo, la donna e anche l’ermafrodito. Qualsiasi cosa tu veda o anche ascolti, tutto ciò io pervado (essendo io) situata all’interno e fuori di essa. Non c’è nulla di mobile o immobile separato da me, se ci fosse sarebbe impossibile come il figlio di una donna sterile”[337].

Nel cap. 3 della Devī-gītā ella mostra alle divinità celesti la sua forma universale (vīraṭ-rūpa) come quella mostrata da Kṛṣṇa ad Arjuna nel cap. 11 della Bhagavad-gītā e quella mostrata da Śiva a Rāma nel cap. 7 della Śiva-gītā.

Già nel Devī-sūkta del Ṛg-veda 10.8.125.4, Vāk, la dea della parola, aveva affermato: “Grazie a me egli (ogni essere vivente) mangia il cibo, vede, respira, ascolta quello che è detto, coloro che non sanno (questo) periscono ...”[338] e nel 10.8.125.6: “Io piego l’arco con il quale Rudra (Śiva) uccide coloro che odiano e tormentano i brāhmaṇa ...”[339] Śaṅkara (VIII sec.) nel brahmasūtra-bhāṣya 1.4.3 afferma: “Senza l’ausilio di Śakti la creazione del mondo di Śiva-Parameśvara non può essere spiegata”. Nel primo verso del Saundarya-laharī attribuito a Śaṅkara è detto : “Śiva è potente solo se è unito a Śakti, altrimenti Deva (Śiva) non può neanche muoversi”[340]. Oltre nello stesso Saundarya-laharī 86 è detto che in una occasione Pārvatī irata punisce Śiva colpendo la sua fronte (lalāṭe) con un piede mentre questi imbarazzato per calmarla si era era prostrato (vailakṣya namitaṃ) ai suoi piedi per averla erroneamente chiamata con il nome di un altra donna che lei aveva considerato concorrente (mṛṣā kṛtvā gotras svalanaṃ).

Nel Vāmakeśvara-tantra 4.5-6 Śiva-Bhairava dice a Devī: “ ... privo di Śakti, Śakta (Śiva) non può fare nulla. O Parama-iśānī (Devī), quando è unito a Śakti (Śiva) è capace, senza Śakti il nome e la dimora dell’astratto Śiva non può essere conosciuto””[341], nel Devībhāgavata-purāṇa 1.9.31 Sūta

335 Devībhāgavata-purāṇa 1.15.52: sarvaṃ khalv-idam-eva-ahaṃ na-anyad-asti sanātanam.

336 Devī-gītā 2.2: aham eva-āsa pūrvaṃ tu tān yat-kiṅcit ...

337 Devī-gītā 3.13-17: ... brahmā’haṃ viṣṇu-rudrau ca gaurī brāhmī ca vaiṣṇavi. sūryo’haṃ tārakāś ca-ahaṃ tāraka-īśas tathā-asmy-aham, paśu-pakṣi-svarūpā’haṃ cāṇḍālo’haṃ ca taskaraḥ. vyādho’haṃ krūra-karmo’haṃ satya-karmo’haṃ mahājanaḥ, strī-pun-napuṃsakā-kāro’py-aham eva na saṃśayaḥ. yac-ca kiṅcit kvacid vastu dṛśyate śruyate’pi vā, aṃta-bahiś ca tat-sarvaṃ vyāpyā-ahaṃ sarvadā sthitā. na tad asti mayā tyaktaṃ vastu kiṅcic-carācaram, yady-asti cet tac-chūnyaṃ syād bandhyā-putra-upamaṃ hi tat.

338 Devī-sūkta del Ṛg-veda 10.8.125.4: mayā so annam atti yo vipaśyati yaḥ prāṇiti ya īṃ śṛṇoty-uktam, amantavo māṃ ta upakṣiyanti ...

339 Devī-sūkta Ṛg-veda 10.8.125.6: ahaṃ rudrāya dhanur ātanomibrahma-adviṣe śarave hanta vā u ...

340 Saundarya-laharī 1: śivaḥ śaktyā yukto yadi bhavati śaktaḥ prabhavitum, na ced-evam devo na khalu kuśalaḥ spanditum api.

341 Vāmakeśvara-tantra 4.5-6: ... śakti-rahitaḥ śaktaḥ kartuṃ na kiṅcana. śaktas-tu parameśānī śaktyā yukto yadā bhavet, śaktyā vinā śive sukṣme nāma dhāma na vidyate.

rivela ai ṛṣi: "I saggi ritengono che chiunque privo di śakti è incapace di agire, anche Śiva privo di kuṇḍalinī(-śakti) è un cadavere"[342], nello Yoginī-tantra Pūrva-khaṇḍa 8.13 Devī dice a Śiva: "O Deva, prendendo rifugio in me puoi fare ogni cosa, ma o Mahādeva, senza di me tu sei (inerte) come un cadavere, non c'è dubbio"[343] e nel Guptasādhana-tantra 5.10 Śiva dice a Devī: "O Mahā-īśānī, privo di Śakti io sono come un cadavere, o Devī, unito a Śakti io sono Śiva colui che soddisfa tutti i desideri"[344].

Ciò che muta il termine śiva (auspicioso) in śāva (cadavere) è solo la sostituzione della vocale *a* con la *i*. Il termine Śiva deriva dal termine śiḥ (benigno) più il suffisso uṇādi k(van)ip. La vocale *i* è uno dei suffissi (kṛt-pratyaya) che uniti alle radici verbali (dhātu) forma i sostantivi femminili mentre la vocale *a* è uno dello stesso tipo di suffissi che forma i sostantivi maschili. Nell'inno Saubhāgyāstottaraśatanāma-stotra contenuto nel Tripurā-rahasya Mahātmya-khaṇḍa, è detto che Devī deve essere meditata nella forma della vocale i (i-kāra-bhāvyā) perciò la vocale *i* rappresenta Devī. Per convenzione ogni consonante dell'alfabeto sanskrito a meno che non sia diversamente indicato, è accompagnata dalla vocale *a*, perciò se dal termine śiva (benigno) si sottrae la vocale *i*, ossia da Śiva si toglie Devī, Śiva diventa un cadavere inauspicioso o śava.

Malgrado nell'originale Vālmīki Rāmāyaṇa sia narrato che Rāma dopo aver adorato Sūrya acquista per la sua grazia il potere di sconfiggere Rāvaṇa il giorno di Vijaya-daśamī, nello śākta Devī Bhāgavata-purāṇa 3 cap. 26-30 e nel bengali Kṛttivāsī Rāmāyaṇa (XVII sec.) Rāma adora Devī e grazie a lei diventa in grado di uccidere Rāvaṇa. Nell'Adhyatma-rāmāyaṇa 2.1.10-18 e 6.4.40-42, nell'Adbhuta-rāmāyaṇa 25.29-31 e nell'oriya Rāmāyaṇa di Sāralā Dāsa (XVI sec.) è narrato che Sītā delusa dell'incapacità di Rāma di uccidere Rāvaṇa assunse la forma di Kālī ed egli stessa da sola uccise Rāvana e Rāma per calmare la sua collera recitò il Kālīsahasranāma-stotra riportato. Nel Kālikā-purāṇa 60.137-161 è narrato che il demone-bufalo Mahiṣa era Śiva stesso nato come figlio del demone Rambha. Per via delle sue malefatte Mahiṣa viene maledetto dal saggio Kātyāyana a morire per mano di una donna e la maledizione si avvera quando viene sconfitto da Durgā. Nel Mahābhāgavata-purāṇa 20.36 il ṛṣi Nārada spiega a Parvata padre di Pārvatī: "Anche l'eterno Mahākāla (Śiva) nel cuore medita su Makākālī, egli guarda a lei e con mente concentrata esegue ascesi"[345]. Nel Nityāṣoḍaśika-arṇava 1.9 è detto: "Ad oggi neanche gli dei sanno se lei (Devī) ha

342 Devībhāgavata-purāṇa 1.9.31: śivo'pi śavatāṃ yāti kuṇḍalinyā vivarjitaḥ, śakti-hīnas tu yaḥ kaścid-asamarthaḥ smṛto budhaiḥ.

343 Yoginī-tantra 1.8.13: yad yat-kṛtaṃ tvayā deva mam upaśritya sarvadā, māṃ vinā te mahā-deva śāvatvam iti niścitam.

344 Guptasādhana-tantra 5.10: śaktiṃ vinā maheśāni sadā ahaṃ śava-rūpakaḥ, śakti-yukto yadā devi śivo'haṃ sarva-kāmadaḥ. Altri versi simili si trovano nel Toḍala-tantra 1.25 e nel Devībhāgavata-purāṇa 1.9.30-38.

345 Mahābhāgavata-purāṇa 20.36: so'pi nityaṃ mahā-kālo nija-antaryāmi-nīmimān, mahā-kālīṃ mahā-yogī samādhistho nirīkṣate, tapaś-carati ca-etasyā ātma-niścala-mānasaḥ.

forma o non ha forma, (e si chiedono) chi è? Da chi è stata originata? Dove? Come?”[346].

Nel Devībhāgavata-purāṇa 1 cap. 5 è narrato che Viṣṇu in una occasione, stanco di combattere i demoni, si distese per riposare ponendo l’arco al suo fianco. Mentre dormiva arrivarono le divinità celesti per chiedere le sue benedizioni circa uno yajṅa che volevano celebrare. Poiché Viṣṇu tardava a risvegliarsi chiesero a delle termiti di rodere la corda dell’arco così che il rumore dell’arco che all’improvviso si distendeva l’avrebbe risvegliato. Ma la corda dell’arco rosa dalle termiti decapitò Viṣṇu e la sua testa sparì. Spaventati gli dei celesti chiesero allora aiuto a Lalitā-Tripurasundarī che resuscitò Viṣṇu nella forma dell’avatāra Hayagriva fissando nel tronco del corpo di Viṣṇu la testa di un cavallo. Viṣṇu-Hayagrīva grato a Lalitā-Tripurasundarī divenne poi il primo iniziato alla tradizione śrī-vidyā.

Nel Devībhāgavata-purāṇa 3 cap. 3-6 è narrato che Yoga-nidrā, la forma di Devī del sonno mistico, all’inizio della creazione per rispondere ai quesiti di Brahmā, Śiva e Viṣṇu li fece salire su un carro e li accompagnò a vedere le ricche dimore di altri Brahmā, Śiva e Viṣṇu in altri universi paralleli di cui loro non conoscevano nemmeno l’esistenza. I tre ne rimasero confusi, quindi Yoga-nidrā, a patto che accettassero di essere trasformati in donne, li accompagnò all’isola gioiello (maṇi-dvipa) dove dimorava una Devī che non avevano mai conosciuto. Vedendo questa Devī nel suo ricco palazzo assisa su di uno kāmakāla-yantra e circondata da numerose attendenti femminili (sakhī), Brahmā, Śiva e Viṣṇu capirono che si trattava della suprema Bhāgavatī Devī. Nel Devībhāgavata-purāṇa 3.6.18-19 Bhāgavatī Devī spiega ai tre ospiti: “... Senza di me, Śaṅkara (Śiva) è incapace di uccidere i demoni, un uomo debole è detto essere privo di energia (Śakti), di lui la gente non dice che è privo di Rudra o di Viṣṇu, (piuttosto) tutti dicono che è privo di Śakti come il più debole tra gli uomini”[347]. Realizzato finalmente il loro status inferiore Brahmā, Śiva e Viṣṇu offrirono a Bhāgavatī Devī le loro preghiere. É interessante notare che nelle loro preghiere le chiesero di farli rimanere con lei nella forma femminile per servirla in eterno ma Bhāgavatī Devī li congedò ricordando loro le funzioni cosmiche di cui erano responsabili e usciti dal palazzo Yoga-nidrā riattribuì loro l’originale forma maschile.

Nel Devībhāgavata-purāṇa 7 cap. 29 è narrato che in una occasione Śiva e Viṣṇu al ritorno da una battaglia dove avevano sconfitto orde di demoni mancarono di rispetto alle loro rispettive mogli Gaurī e Lakṣmī. Per dare loro una lezione Gaurī e Lakṣmī abbandonarono i loro mariti che immediatamente diventarono deboli e incapaci di provvedere alle funzioni cosmiche loro assegnate fino a ché, per intercessione di un preoccupato Brahmā, Śiva e Viṣṇu, imparata la

346 Nityāṣoḍaśika-arṇava 1.9: adya-api yasyā jānanti na manāg-api devatāḥ, ka-iyaṃ kasmāt kva kena-iti sarūpa-arūpa-bhāvanām.

347 Devībhāgavata-purāṇa 3.6.18-19: aśaktaḥ śaṅkaro haṃtuṃ daityān kila mayā-ujjhataḥ, śakti-hīnaṃ naraṃ brūte lokaś ca vāti durbalam. rudra-hīnaṃ viṣṇu-hīnaṃ na vadanti janāḥ kila, śakti-hīnaṃ yathā sarve pravadanti nara-adhamam.

lezione dopo aver chiesto perdono alle loro mogli, riacquistarono i loro poteri. Nello Yoginī-tantra Pūrva-khaṇḍa cap. 15 è narrato che Devī per punire Brahmā dal peccato d'orgoglio del suo ruolo di creatore universale da quello stesso peccato creò un demone di nome Keśin che attaccò Brahmā. Incapace di difendersi Brahmā chiese aiuto a Kālī che intervenne e uccise il demone e poi ordinò a Brahmā di adorare il grembo o l'organo generativo femminile (yoni-maṇḍala) poiché solo in tal modo avrebbe potuto espiare il suo peccato e riacquisire la sua funzione di creatore universale.

Nella tradizione kālī-kula la superiorità di Devī è espressa nella rappresentazione detta Śava-Śīvā dove Śivā (la benigna Kālī) calpesta il corpo dormiente o inerte di Śiva disteso a terra nel crematorio (śava) come si vede in molti templi di Kālī. Nel Lalitāsahasranāma-stotra 54 Devī è definita dominatrice del marito Śiva (svādhīna-vallabhā), nel 405 come nel Devīmahātmyā 8.28, Devī è colei che ha Śiva per messaggero (śiva-dūtī) o servitore, nel 406 Devī è definita degna di essere adorata da Śiva (śiva-āraḍhyā), nel 407 è detto che la forma di Devī è benigna o che ha la forma di Śiva (śiva-mūrtiḥ), nel 409 è detto che Devī genera Śiva (śivaṅkarī) e nel 410 è detta trascendere Śiva o superare ogni bene (śiva-parā).

Nello śākta Bṛhannīla-tantra 7.86-87 Śiva inverte i ruoli del principio maschile o puruṣa e del principio femminile o prakṛti della dottrina sāṃkhya attribuendo a Devī il ruolo maschile e assumendo egli stesso il ruolo femminile: "O Mahā-īśānī, io sono il corpo di tutti gli esseri viventi e tu sei l'abitante (l'anima) nel corpo. O Mahā-Devī tu ti muovi come un pesce gettato nell'acqua. O bella Mahā-īśānī, tu sei l'eterno e indefinibile ātman"[348]. Nel Devībhāgavata-purāṇa 7.33.13-15 Devī afferma: "Io sono Īśvara e l'anima in tutti i corpi e tutti i corpi, io sono Braḥmā, Viṣṇu e Rudra (Śiva), Gaurī e Vaiṣṇavī. Io sono il Sole, le stelle e la Luna, io sono gli animali e gli uccelli, sono il cāṇḍala e il ladro. Io sono l'atto crudele del cacciatore e l'atto giusto del grande uomo, senza dubbio io sono anche la donna, l'uomo e l'ermafrodito"[349].

Non sempre le tradizioni śaiva e śākta sono facilmente distinguibili. Spesso nei purāṇa e nei tantra si insiste sulla complementarietà e indivisibilità di Śakti e Śiva. Nello Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga 4.9-12 il ṛṣi Upamahyu rivela a Kṛṣṇa: "Come è Śiva, così è Devī, come è Devī, così è Śiva, ... come senza il chiarore non c'è Luna, così senza Śakti non c'è Śiva ... Perciò c'è una mutua relazione tra Śakti e il possessore della Śakti (śaktimat), non c'è Śakti senza Śiva e non c'è Śiva senza Śakti"[350], nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 75.34 il saggio Sūta afferma: "Ciò

348 Bṛhannīla-tantra 7.86-87: ahaṃ deho mahā-īśāni dehi tvaṃ sarva-rūpa-dṛk, mīno yathā mahā-devī payasi prahṛto yathā. sadā-ātmā tvaṃ mahā-īśāni akathyaṃ na-asti sundari, ...

349 Devībhāgavata-purāṇa 7.33.13-15: īśvaro'haṃ ca sūtra-ātmā virāḍ-ātmā' ham asmi ca, brahmā'haṃ viṣṇu-rudrau ca gaurī ca vaiṣṇavī. sūryo'haṃ tārakāś ca-ahaṃ tāraka-iśas tathā'sy-aham, paśu-pakṣi-svarūpā'haṃ cāṇḍālo'haṃ ca taskaraḥ. vyādho'haṃ krūra-karmā'haṃ satya-karmā'haṃ mahājanaḥ, strī-pun-napuṃsakā-kāro'py-aham eva na saṃśayaḥ.

350 Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga 4.9-12: yathā śivas tathā devī yathā devī tathā śivaḥ, ... candro na

che è Śiva, quello è Devī. Ciò che è Devī, quello è Śiva, ...”[351], nel Kaulajňānirṇaya-tantra 17.8 Śiva rivela a Devī: “O Cara, non c’è Śakti senza Śiva, né Śiva è separato da Śakti, come il fuoco e il fumo sono mutualmente esistenti”[352] e nel Vijňāna-bhairava 18-19 è detto: “Non c’è mai separazione tra Śakti e il possessore di Śakti ... (come) il potere di bruciare non è separato dal fuoco ...”[353]. Nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 7.86 Devī afferma: “Tutto ciò che esiste in questo mondo è costituito di Śiva e Śakti, perciò, o Maheśvara (Śiva), tu sei ovunque e io sono ovunque”[354], nel Toḍala-tantra 1.25 Śiva afferma: “O Devī, quando Mahākālī è manifesta, Sadāśiva è privo di Śakti, quando è unito a Śakti allora assume la forma di Śiva; privo di Śakti (Śiva) è un cadavere, veramente non esprime la sua mascolinità”[355] e Somānanda (X sec.) nello Śiva-dṛśṭi 3.2 afferma: "... Śiva non esiste senza Śakti, né Śakti esiste priva (di Śiva)"[356].

Il mito puranico del matrimonio e dell’amore tra Pārvatī e Śiva è celebrato incomparabilmente da Kālidāsa (V sec.) nel Kumāra-saṃbhava. L’inseparabile unione di Umā e Śiva sostenuta nella śaiva-śākta Rudrahṛdaya-upaniṣad è il fondamento delle dottrine śaiva kashmire i cui esponenti principali tra il X e il XII sec. furono Somānanda, Utpaladeva, Abhinavagupta, kṣemarāja e Jayaratha. Nel Saundarya-laharī 54 Śakti-Devī è definita colei il cui cuore è devoto a Śiva (paśupati parādhīna hṛdaye). Nelle dottrine kashmire la creazione universale (sṛśṭi) consiste nella penetrazione di Śiva o puruṣa in Śakti o prakṛti, mentre la dissoluzione universale (pralaya) o il riassorbimento (saṃhāra) consiste nella separazione di Śakti da Śiva. La creazione procede dal sottile al grossolano, da Śiva a Śakti, l’inverso nella dissoluzione. Tra la fase della creazione e quella del riassorbimento c’è la fase del mantenimento o stasi (sthiti).

Come ogni grande riformatore l’intento di Abhinavagupta è ecumenico, il Tantrāloka è una sofisticata sintesi delle dottrine kashmire krama, pratyabhijňā e kula detta trika. Ma va oltre, nel cap. 35 intitolato Śāstra-melana (l’incontro delle scritture o dottrine) versi 30-32 dice: “Perciò una soltanto è la tradizione sulla quale tutto è basato, dalle dottrine secolari, vaiṣṇava, buddhiste e śaiva. Il supremo obiettivo di tale (tradizione) è chiamato trika, è onnipresente, indivisa ed è (anche) chiamata kula. Come in tutte le parti del corpo distinte in superiori e inferiori c’è una sola

---

khalu bhāty-eṣa yathā candrikayā vinā, na bhāti vidyamāno’pi tathā śaktyā vinā śivaḥ. ... evaṃ paraspara-apekṣā śakti-śaktimatoḥ sthitā, na śivena vinā śaktir na śaktyā ca vinā śivaḥ.

351 Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 75.34: yathā śivas tathā devī yathā devī tathā śivaḥ ...

352 Kaulajňānirṇaya-tantra 17.8: na śivena vinā śaktir na śakti-rahitaḥ śivaḥ, anyo’nyaṇ ca pravartante agni-dhūmau priye.

353 Vijňāna-bhairava 18-19: śakti-śaktimator yadvad abhedaḥ sarvadā sthitaḥ ... na vahner dāhikā śaktir vyatiriktā vibhāvyate ... Come Abhinavagupta nel Bodhapaňcadaśikā 3.

354 Kulacūḍāmaṇi-tantra 7.86: śiva-śakti-mayaṃ sarvaṃ yat-kiňcit ca jagatī-gataṃ, tasmāt tvaṃ eva sarvatra sarvatra-ahaṃ maheśvara.

355 Toḍala-tantra 1.25: yasmin vyaktā mahākālī śakti-hīnaḥ sadāśivaḥ, śaktyā yukto yadā devī tadā-eva śiva-rūpakaḥ, śakti-hīnaḥ śavaḥ sākṣāt-puruṣatvaṃ na muňcati.

356 Śiva-dṛśṭi 3.2: ... na śivaḥ śakti-rahito na śaktir vyatirekiṇī.

vita, così il trika (è in tutte le tradizioni), così (è dichiarato) nelle scritture”[357].

Nel primo verso del Tantrāloka Abhinavagupta ci informa di essere figlio di Vimalakalā e Narasiṃha Gupta e nel 29.162-163 dichiara di essere un yoginī-bhū ossia nato da una madre yoginī e da un padre siddha. Madhurāja, un discepolo di Abhinavagupta proveniente dall’India del Sud, nel poema Gurunātha-parāmarśa 3-7 così lo descrive: “Nel mezzo di una vigna sotto un padiglione di marmo bianco impreziosito da gemme e intarsi, illuminato da lampade, fragrante di incenso, ghirlande di fiori, sandalo e altre essenze dal denso profumo, che risuona costantemente con canti e danze, in compagnia di yoginī e siddha, è seduto su un soffice cuscino su di trono d’oro incastonato di brillanti gemme. Seduto ai suoi piedi c’è Kṣemarāja e gli altri discepoli che lo servono e con cuore (mente) attento scrivono tutto quello che dice. Ai suoi lati ci sono due servitrici, una regge un fiasco di vino (śiva-rasa) e un contenitore di noci di betel e l’altra un limone e una ninfea blu. Seduto nella posizione dell’eroe (vīra-yoga-āsana) i suoi occhi roteano dall’estasi, la sua fronte è ornata con il triplice segno settario composto di cenere (tri-puṇḍhra), un orecchino di rudra-akṣa pende dall’orecchio, il ciuffo di capelli è legato da una ghirlanda di fiori, la gola è spalmata di pasta di canfora e zafferano, indossa il lungo cordone sacro scoperto (sul petto) e una veste di seta bianca come la Luna. La mano (destra) sul ginocchio esibisce il jṅāna-mudrā che indica la realizzazione dello Śiva supremo e regge il rosario e con le unghie (le punte delle dita) della mano sinistra che somiglia un fiore di loto sbocciato, suona (pizzica le corde di) un liuto. Che il divino Dakṣiṇā-mūrti, il glorioso avatāra Kaṇṭheśa (Śiva il signore della parola), pieno di compassione, apparso in Kashmir proprio nella forma di Abhinava ci protegga. Il glorioso Abhinavagupta, (onniscente) come Sarasvatī, perfetto e puro, che si diletta in tutti i luoghi, personificazione del retore che dice ciò che deve essere detto, il migliore degli insegnanti è nato in Kashmir per il bene del mondo”[358].

Nelle tradizioni tantriche e devozionali vaiṣṇava e śaiva i due antichi principi del sāṃkhya-darśana il puruṣa e la prakṛti acquisicono nuovi significati. Il puruṣa si sdoppia nel grande Mahā-puruṣa identificato con Śiva o Viṣṇu o parama-ātman e nel puruṣa ordinario o anima spirituale

357 Tantrāloka 35.30-32: eka eva-āgamas tasmāt tatra laukika-śāstrataḥ, prabhṛtyā-vaiṣṇavād baudddāc-chaivāt sarvaṃ hi niṣṭhitam. tasya yat tat paraṃ prāpya dhāma tat trika-śabditam, sarva-avibheda-anucchedāt tad eva kulam ucyate. yathā ūrdhva-adharatāksu deha-aṅgeṣu vibhediṣu, ekaṃ prāṇitam evaṃ syāt trikaṃ sarveṣu śāstrataḥ.

358 Gurunātha-parāmarśa 3-7: drākṣa-ārāmasya madhye sphaṭika-maṇimaye maṇḍape citra-ramye, puṣpasrag-dhūpa-dīpair bahala-parimale carcite candana-ādyaiḥ, ca-ādyair gītaḥ sanṛttaiḥ satata-mukharite yoginī-siddha-saṅghair, ākīrṇe svarṇa-pīṭhe mṛdutama-vilasad-baddha-mukta-avitāne. āsīnaḥ kṣemarāja-prabhṛtibhir akhilaiḥ sevitaḥ śiṣya-vargaiḥ pāda-upānye viṣaṣṇair avahita-hṛdayair uktam uktaṃ likhadbhiḥ, dvābhyām pārśvā-sthitābhyāṃ śiva-rasa-pūrṇa-tāmbūla-peṭīṃ dūtībhyāṃ bibhratibhyām aparakaralasan-mātuluṅga-utpalābhyām ānanda-dolita-akṣaḥ sphuṭa-kṛta-tilako bhasmanā bhāla-madhye rudra-akṣa-ullāsi-karṇaḥ kalita-kaca-bharo mālayā lambha-kūrcaḥ, raktā-aṅgo yakṣa-paṅka-ullasa-dasita-galo lambha-mukta-upavītaḥ kṣaumaṃ vāso vasānaḥ śaśikara-dhavalaṃ vīra-yoga-āsanasthaḥ. jānv-āsakta-eka-hastaḥ sphuṭa-parama-śiva-jṅāna-mudrā-akṣa-sūtro vāma-śrī-pāṇi-padma-sphurita-nakha-mukhair vādayan nāda-vīṇām, śrikaṇṭheśa-avatāraḥ parama-karuṇāyā prāpta-kaśmira-deśaḥ śrīmān naḥ pātu sākṣād abhinava-vapuṣā dakṣiṇā-mūrti-devaḥ. yat sārasvata siddha eva śuddhaḥ sarvo’dhvā vilasati vācya-vācaka-ātmā, kāśmīro jayati jagadd-hita-avatāra sa śrīmān abhinavagupta-deśika-indraḥ.

(jiva-ātman) mentre prakṛti è identificata con Śakti o Māyā Devī. I teologhi gauḍīya vaiṣṇava hanno elaborato la dottrina dvaita-advaita detta acintya-bheda-abheda-tattva dell'inconcepibile identità e differenza tra il jīva-ātman e il parama-ātman o Kṛṣṇa. Inoltre in questa tradizione il jiva-ātman possiede una natura ibrida essendo al contempo una frazione o scintilla del Mahā-puruṣa che della Śakti Devī. E' una śakti neutra detta taṭastha-śakti che come il bagnasciuga della spiaggia non è né mare né terraferma. L-idea che in essenza l-uomo sia śakti era gia stato formulata Abhinavagupta che nel Tantrāloka 29.64 afferma: "Io non sono questo corpo né altro, io sono soltanto energia"[359].

Già nella Bhagavad-gītā 7.5 Kṛṣṇa aveva affermato che l'insieme dei jīva-ātman costituiscono la sua prakṛti o śakti superiore: "Ma, o Mahā-bāho (Arjuna), sappi che oltre questa mia prakṛti inferiore c'è ne un'altra superiore, lo stato dei jīva (l'insieme dei jīva-ātman) che sostiene questo mondo"[360]. Diversamente gli śākta non distinguono tra energie superiori o inferiori, per loro tutto è Śakti e tutto partecipa in ultima analisi della natura di Devī, dalla manifestazione materiale dell'universo al corpo, alla totalità dei jīva-ātman.

Nella forma della triade Mahā-Lakṣmī, Mahā-Sarasvatī e Mahā-Kālī, Devī assume le tre funzioni universali della creazione, mantenimento e dissoluzione dell'universo e la diretta sovraintendenza dei tre guṇa di prakṛti altrimenti attribuiti alla trimūrti Brahmā, Viṣṇu e Śiva. Nel Devī-māhātmya 11.11 i saggi si rivolgono a Devī: "I nostri ossequi o eterna Nārāyaṇī, (a te) Śakti della creazione, mantenimento e distruzione (dell'universo), ricettacolo dei guṇa e costituita di guṇa"[361], nel Devībhāgavata-purāṇa 9.9.1 è detto che Mahādevī causa la distruzione finale dei mondi (pralaya) soltanto sbattendo le palpebre (nimeṣa-mātra) e nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 10.76-77 Śiva dice: "... Devī nella forma di Śakti è presente nella creazione. Da Śakti (Devī) proviene la creazione e in Śakti poi si dissolve. Perciò Śakti (Devī) è il principale (oggetto di culto) e deve essere adorata con piena determinazione"[362]. Tra i nomi di Lalitā elencati nel Lalitāsahasra-nāman il secondo la definisce Mahā-rajṅī (grande regina), il 155 la definisce Nirīśvara (indipendente da tutto e tutti compreso Śiva), il 136 la definisce Nityā (eterna), il 615 la definisce Ādi-śakti (energia primordiale) e il 907 Tattva-mayī (costituita di verità o realtà).

Nel Lalitāsahasra-nāman 61 Devī è detta essere seduta sui cinque cadaveri (paṅcapretāsana-āsīnā) di Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara e Sadāśiva e nel 64 è detta essere dedita alle cinque funzioni cosmiche (paṅcakṛtya-parāyaṇā) della creazione (sṛṣṭi), mantenimento (sthiti), distruzione

359 Tantrāloka 29.64: na-aham asmi na-ca-anyo'sti kevalaḥ śaktayas-tv-aham.

360 Bhagavad-gītā 7.5: apareyam itas tv-anyaṃ prakṛtiṃ viddhi me parām, jīva-bhūtāṃ mahā-bāho yayedaṃ dhāryate jagat.

361 Devī-māhātmya 11.11: srsti-sthiti-vināśānāṃ śakti-bhūte sanātani, guṇa-aśraye guṇa-maye nārāyaṇī namo'stu te.

362 Kaulāvalīnirṇaya-tantra 10.76-77: ... śakti-rūpā yato devī sṛṣṭi-madhye vyavasthitā. śakteḥ sṛṣṭiḥ samutpannā śaktau ca līpyate punaḥ, tasmāt śakti pradhānā ca pūjanīyā prayatnataḥ.

(saṃhara) dell'universo, dell'occultamento-condizionamento (tirobhāva) e grazia-liberazione (anugraha) degli esseri viventi che negli śaiva-purāṇa e nei 28 śaiva-āgama sono attribuite a Śiva. Nel Devībhagavata-purāṇa 7.40.1o-12 Devī rivela: "Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara e Sadāśiva sono i cinque cadaveri situati ai miei piedi. (Queste cinque divinità sono) i cinque elementi materiali e anche i cinque livelli di coscienza, ma io sono costituita di coscienza non manifestata e sono del tutto trascendente. Perciò negli śakti-tantra è sempre detto (che queste cinque divinità sono mie) espansioni ..." [363]

Nelle tradizioni monoteiste śaiva e vaiṣṇava, Devī è una delle potenze (śakti) subordinate a Śiva o a Viṣṇu, Devī è definita mūla-prakṛti (natura originale) o māyā-śakti (personificazione della potenza illusoria) che ha l'ingrato compito di condizionare e ingannare gli esseri viventi mentre la liberazione ossia l'affrancamento da prakṛti è concessa da Śiva o da Viṣṇu. Il termine durga letteralmente luogo difficile da raggiungere, fortezza inespugnabile o prigione dalla quale è difficile evadere indica la difficoltà degli esseri viventi condizionati di emanciparsi.

In vari purāṇa tra i quali il Devī-bhāgavata-purāṇa 6 cap. 28-29 e il Padma-purāṇa Paṭala-kaṇḍha cap. 75 è narrata la storia del ṛṣi Nārada che viene trasformato in donna. In una occasione Nārada si reca a Vaikuṇṭha per vedere Viṣṇu e Lkṣmī ma arrivato a palazzo, Lakṣmī come una casta moglie, per non farsi vedere dall'ospite maschile si ritira nei suoi appartamenti. Nārada che si riteneva realizzato, oltre l'identificazione con il corpo, oltre le dualità e l'influenza della potenza illusoria (māyā-śakti) chiede a Viṣṇu il motivo per cui Lakṣmī si è ritirata. Per dargli una lezione sul potere di māyā a cui nessuno deve pensare di essersi sottratto Viṣṇu accompagna Nārada a fare un bagno in un lago o in un fiume in accordo alla versione del mito, dal quale Nārada ne esce come una giovane donna senza ricordo della sua precedente identità maschile. Come donna Nārada sposa un re o un saggio della foresta, genera otto figli, passano gli anni e li vede crescere, sposarsi a loro volta e generare nipoti. Un giorno il re perde il regno sconfitto in battaglia da un re nemico che uccide tutti i loro figli e nipoti. La regina disperata è invitata da Viṣṇu a fare un bagno nello stesso lago o fiume uscito dal quale con sua grande sorpresa riacquista la memoria e l'identità maschile realizzando che anche lui nulla può contro māyā.

Ma nelle tradizioni śākta è Devī che è la causa sia del condizionamento che della liberazione degli esseri viventi, non Viṣṇu o Śiva anch'essi spesso considerati condizionati. Nel Devī-māhātmya 4.11 Indra dice a Devī: "... Tu sei Durgā, il vascello che permette di attraversare il difficoltoso oceano dell'esistenza ..."[364], in 11.5: il ṛsi Medha dice: "... in questo mondo (quando sei) soddisfatta

363 Devībhagavata-purāṇa 7.40.1o-12: brahmā viṣṇuś-ca rudraś-ca īśvaraś-ca sadā-śivaḥ, ete paṅca mahā-pretāḥ pāda-mūle mama sthitāḥ. paṅca-bhūta-ātmakā hy-ete paṅca-āvastha-ātmakā api, ahaṃ tv-avyakta-cid-rūpā tad-atītā-asmi sarvathā. tato viṣṭaratāṃ yātāḥ śakti-tantreṣu sarvadā ...

364 Devī-māhātmya 4.11: ... durgā-asi durga bhava-sāgara-naur-asaṅga ... e 1.56-58, 5.12, 9.31.

(dai tuoi devoti), tu sei la causa della (loro) liberazione"[365] e in 12.40: "In tempi di prosperità lei (Devī) è Lakṣmī portatrice di abbondanza nelle case degli uomini ma in tempi di scarsità lei è Alakṣmī che provoca la rovina"[366]. Come ogni divinità Devī può assumere innumerevoli forme e nomi o anche riassorbirle tutte e diventare una come nelle manifestazioni delle forme universali (viśva o viraṭ-rūpa).

Nel Lalitāsahasranāma-stotra il primo nome di Lalitā-tripurasundarī è Śrī-Mātā madre splendida o gloriosa. In hindī si suole dire: ek hi mātā hain: "Tutte le dee madri sono una" ossia sono tutte manifestazioni della stessa Mahādevī da cui hanno origine e che tutte le comprende. L'idea che tutte le dee madri sono una è una facile soluzione al problema dell'enorme numero delle forme e dei nomi di Devī molto più grande se si considerano anche le grāma-devatā femminili, del numero delle forme note di Viṣṇu o Śiva.

Nel Devī-māhātmya 10.5-8 Devī dichiara al demone Śumbha di essere una e riassorbe in sé le sapta-mātṛkā che nel cap. 8 aveva manifestato per uccidere il demone Raktabīja in precedenza inviato da Śumbha. Devī è madre benevola e attraente (saumya) nella foma della sposa di Śiva come Pārvatī (figlia della montagna), Annapūrṇā (piena di cibo), Umā (luce), Ambikā (madre), Gaurī (chiara), ecc. Per gli śākta Mahadevī è l'origine anche di Lakṣmī, Sarasvatī e Kālī. Nell'inno Devyaparādhakṣamārpaṇa-stotra attribuito a Śaṅkara con il quale l'adoratore al termine dell'adorazione chiede perdono degli eventuali errori commessi è detto: "Un figlio può anche essere cattivo, ma non può esistere una cattiva madre"[367].

Nel Devī-māhātmya 5.71 le divinità celesti offrono loro preghiere a Mahādevī: "Ripetuti ossequi a quella Devī che è presente in tutti gli esseri viventi (di sesso femminile) nella forma della madre"[368]. Altrimenti Devī è vergine come Kumārī, Kanyā e Bālā (bambina) e Mālatī (germoglio), è sensuale come Kāmākhyā (letteralmente colei il cui nome è kāma) e Kamākṣī (dagli occhi languidi), Kāmalā (sensuale) e Lalitā (voluttuosa), è onniscente come Śāradā e Sarasvatī (erudizione o eloquenza). Mahādevī comprende e riconciglia tutte le forme benigne di Devī vergini o materne con le irate o non coniugate come l'inconquistabile Durgā, la nera (Kālī), la spaventosa (Bhairavī), la belva (Caṇḍī), la distruttrice di demoni Caṇḍa e Muṇḍa (Camuṇḍā), la liberatrice (Tarā), ecc. Nel Devī-māhātmya 1.77 Brahmā dice di mahādevī: "Tu sei la grande conoscenza e la grande illusione, la grande intelligenza e la grande memoria, la grande divinità e la grande demone"[369].

365 Devī-māhātmya: 11.5: tvaṃ vai prasannā bhuvi mukti-hetuḥ.

366 Devī-māhātmya 12.40: bhava-kale nṛṇāṃ sā-eva lakṣmīr-vṛiddhi-pradā gṛhe, sā-eva-abhāve tathā-alakṣmīr-vināśāya-upajāyate.

367 Devyaparādhakṣamārpaṇa-stotra: kuputro jāyeta kvacid api ku-mātā na bhavita.

368 Devī-māhātmya 5.71: yā devī sarvabhūteṣu mātṛ-rūpeṇa saṃsthitā ... namas tasyai namo namaḥ.

369 Devī-māhātmya 1.77: mahā-vidyā mahā-māyā mahā-medhā mahā-smṛtiḥ, mahā-mohā ca bhavati mahā-devī mahā-asurī.

Nelle tradizioni śākta il guru inizia il discepolo al culto di una particolare forma di Devī che diventa la prediletta (iṣṭa-devī) attraverso un particolare set di mantra (bīja, mūla, gāyatrī e dhyāna-mantra) usati per l'adorazione e la meditazione. Malgrado il loro aspetto terribile, le forme irate di Devī devono essere adorate come madri benevole e generose in modo che esse reciprochino con lui come tali. Il devī-bhakta ama Devī come un figlio ama la madre e la vede materna in tutte le sue forme e in ogni fenomeno positivo o negativo, in ciò che è attraente e orribile, puro e impuro. Soltanto nel caso in cui debba conquistare il favore di alcune forme irate di Devī dedicandosi a qualche rito sinistro e trasgressivo deve condurlo con l'atteggiamento eroico (vīra-bhāva) ossia privo di paura.
Sītalā, Manasā, Śaṣṭhī e altre divinità femminili secondarie spesso adorate come divinità di villaggio (grāma-devatā) o di famiglia (kula-devatā) manifestano caratteristiche sia benevole che maligne. Sītalā (la fredda) chiamata Maṅgalā in Odisha, Mātā in Maharasthra e Mariyamman in Tamil Nadu è la divinità del vaiolo che si manifesta nelle pustole cutanee e nei brividi causati dall'alta febbre. In Bengala Śītala deve essere adorata l'ottavo giorno della quindicina della Luna calante (kṛṣṇa-pakṣa-aṣṭami) del mese di Chaitra (Marzo-Aprile) e durante il pūjā non le si deve offrire la lampada (dīpa) e del cibo caldo. Il vaiolo che non uccide l'infetto è considerato una forma di possessione benigna di Sītalā i cui tocchi di grazia o baci affettuosi sono le cicatrici che lascia sulla pelle, mentre il vaiolo che uccide è il segno della sua collera per essere stata in qualche modo trascurata. Coloro che non la soddisfano offrendole l'adorazione e il cibo che le spetta diventano loro stessi il cibo di Sītalā, perciò i cadaveri delle persone morte di vaiolo non vengono cremate, non possono essere offerti ad Agni, piuttosto devono essere inumati. In seguito alla totale sconfitta del vaiolo grazie alle campagne di vaccinazione di massa degli indiani degli anni 70 del secolo scorso, il culto di Sitalā-Mariyamman si sta trasformando in quello di Kālī e Durgā o sta includendo altre malattie ancor oggi endemiche come il colera, la malaria, la tubercolosi, la sifilide o nuove malattie come l'aids.
Una altra grāma-devatā è la serpentina Manasā Devī anche detta Nāga-mātā (madre dei serpenti) e Viṣa-harā (neutralizzatrice del veleno) che deriva dalle nāginī di epoca vedica e dalla mahāyāna e vajrayāna Jāṅgulī (la velenosa) e che è adorata per prevenire o curare i morsi di serpente e rendere le donne fertili. Secondo i miti narrati nel Devībhagavata-purāṇa 9 cap. 47-48 e nel Brahmavaivarta-purāṇa Prakṛti-khaṇḍa cap. 45-46 Manasā nacque dalla mente (manas) del ṛṣi Kaśyapa o dallo sperma di Śiva ed fu adottata dai serpenti. In Bengala dove è molto popolare le sono dedicati gli inni bengali detti manasā-maṅgala-kāvya è adorata in particolare il quinto giorno (nāga-pañcamī) della quindicina di Luna calante (kṛṣṇa-pakṣa) del mese di Śravaṇa (Luglio-Agosto). Quel giorno le donne bengalesi osservano il digiuno e depongono delle ciotole di

latte nei pressi delle tane dei serpenti.
Ṣaṣṭhī Devī, la grāma-devatā della fertilità delle donne e della protezione dei bambini deriva dalle antiche divinità buddhiste mahāyāna Sinīvālī e Hārītī. Il suo culto ancora diffuso in Bengala è riservato alle donne ed è così chiamata perché è detta essere la sesta parte di prakṛti, deve essere adorata sei giorni dopo il parto e il sesto giorno (Ṣaṣṭhi) della quindicina di Luna crescente di ogni mese. In assenza di un tempio di villaggio all'occorrenza in Bengala Ṣaṣṭhī è adorata dalle donne di casa nell'impronta della mano destra (pañca-aṅguli) intinta nel vermiglione e stampata su un muro di casa. Talvolta in Bengala Ṣaṣṭhī è raffigurata con la testa di gatto il che potrebbe avere qualche attinenza con il culto di una Devī felina detta Maṅgāmmā che come Ṣaṣṭhī protegge i bambini e le madri dopo il parto diffuso in Karnataka e Andhra Pradesh.
Gli śākta ritengono che nelle sedi del culto di Devī (śākta o śakti-pīṭha) grazie al suo favore sia più facile e veloce ottenere la perfezione del sādhana tantrico. Nel manuale di architettura sacra Mānasāra-śilpaśāstra 9.289 è prescritto che i templi di Kālī siano eretti nei crematori che a loro volta devono trovarsi nei pressi di un fiume. Di fatto tutti gli antichi śakti-pīṭha come quello di Kāmākhyā a Guwahati (Assam) e di Tārā a Berhampur (Ganjam, Odisha) sono sorti nei pressi di crematori e di un fiume anche se oggi per buona parte sono occupati da strutture di accoglienza di pellegrini e turisti.
Anche i templi di Śiva-Bhairava devono essere eretti nei pressi di un crematorio e di un fiume. Il tempio di Śiva-Viśvanātha a Varanasi (Uttar Pradesh) si trova presso i due più importanti antichi crematori detti Hariścandra-ghāṭ e Maṇikarṇikā-ghāṭ lungo la Ganga. I fuoricasta e i poveri che non potevano sostenere le spese dei riti funebri e della cremazione seppellivano i loro famigliari nel crematorio o li gettavano nei fiumi. Per tale motivo era facile per gli adepti ai riti tantrici sinistri procurarsi nei crematori o nei fiumi le ossa, i crani o i cadaveri interi necessari ai loro riti.
D.C. Sircar nel 'The śākta-pīṭha' (1950), ha elencato e tentato di identificare oltre duecento śāktā-pīṭha diffusi in tutta l'India ricavati da diversi elenchi che ne enumerano 50, 51 o 108 estratti dal Matsya-purāṇa 13.25-53 che però non menziona Kāmākhyā, dallo Skanda-purāṇa Avanti-khaṇḍa 98.46-92, dal Devībhāgavata-purāṇa 7.30.53-102 e 7.38.1-30, dal Padma-purāṇa Sṛṣṭi-khaṇḍa 17.182-223 e Reva-khaṇḍa 62.1-32 e dal manuale tantrico Pīṭha-nirṇaya (XVII sec.) Nel Kubjikāmata-tantra 7.50-56 sono enumerati 42 śākta-pīṭha, mentre nel Mahāpīṭha-nirūpaṇa (XVI sec.), nel Jṅānārṇava-tantra 14.114-123 e nel compendio Tantrasāra di Kṛṣṇānanda Āgamavāgiśa (XVI sec.) ne sono elencati 51 per lo più localizzati nell'India del Nord-Est.
Le discrepanze dei nomi e del numero degli śākta-pīṭha riportati in questi elenchi può dipendere dal fatto che gli stessi śākta-pīṭha possono avere più e differenti nomi e che nel corso dei secoli, mentre alcune località hanno mantenuto lo status di śākta-pīṭha, altre nuove lo acquistavano o lo

perdevano e finivano per essere dimenticate. La notorietà e la fortuna degli śākta-pīṭha come dei tīrtha śaiva e vaiṣṇava dipendeva dall'influenza delle tradizioni che li promuovevano, dalla composizione di purāṇa, upa-purāṇa e māhātmya che li esaltavano e dal loro inserimento in un circuito di pellegrinaggio che li rendeva mete ambite. Più gli śākta-pīṭha diventavano noti e attiravano visitatori e diventavano ricchi.

Oltre allo śākta-pīṭha di Kāmākhyā (Guwahati, Assan) già citato nel Mahābhārata Vana-parvan 80.113, sacro anche ai vajrayāna e che da molti secoli sembra essere tra tutti il più noto e importante, oggi i più popolari śākta-pīṭha sono: Śāradā a Sharda (Pakistan), Vaiṣṇavī a Katra (Jammu e Kaśmir), Khīr Bhavānī a Tul Mull (Shrinagar, Kashmir), Guhyeśvarī a Kathmandu (Nepal), Hiṅgulā a Hinglaj (Pakistan), Ambikā a Kangra (Himacal Pradesh), Jvalamukhī a Kangra (Himachal Pradesh), Cāmuṇḍā a Kangra (Himacal Pradesh), Vajreśvarī a Kangra (Himacal Pradesh), Tripurasundarī a Udaipur (Rajasthan), Durgā a Durgakund (Varanasi, Uttar Pradesh), Chinnamastā a Ramnagar (Varanasi, Uttar Pradesh), Śākambharī a Saharanpur (Uttar Pradesh), Vindhyavāsinī a Vindhyacala (Mirzapur, Uttar Pradesh), Chinnamastā a Rajrappa (Ramgarh, Bihar), Bhuvaneśvarī a Bhuvanesvara (Odisha), Virajā Devī a Jajpur (Odisha), Tārā a Berhampur (Ganjam, Odisha), Vimalā a Jagannatha Puri (Odisha), Rādhā a Varshana (Mathura, Uttar Pradesh), Śāradā Devī a Maihar (Satna, Madhya Pradesh), Bagalāmukhī a Datia (Madhya Pradesh), Bhāvanī a Tuljapur (Osmanabad, Maharastra), Śāradāmbā a Sringeri (Chikkamagaluru, Karnataka), Śrī a Srirangam (Tamil Nadu), Kāmākṣī a Kanchipuram (Tamil Nadu), Mināksī a Madurai (Tamil Nadu), Kanyā-kumārī a Kanyakumari (Tamil Nadu), Bhāgavatī a Chottanikkara (Kochi, Kerala), Pārvatī a Chengannur (Alappuzha, Kerala) e Mūkambikā a Paravur (Ernakulam, Kerala). Tra le ultime 'entry' nell'elenco dei più noti e frequentati śākta-pīṭhha si può citare il tempio di Ādya o Dakṣiṇa-Kālī a Kalighat (Kolkata, Bengala) frequentato da Rāmakṛṣṇa (1836-1886) e il tempio di Tārā a Rampurhat (Birbhum, Bengala) frequentato da Bābā Bāmākephā (1837-1911).

Nel Kubjikāmata-tantra 14.10, nella Satsahasra-saṃhitā 1.42-47 e 4.16-21, nel Yoginī-hṛdaya 1.41-43, nel Nityāṣoḍaśika-arṇava 12, nel Kālikā-purāṇa 18.41-51 e nel Mahānirvāṇa-tantra 6.23 sono menzionati i quattro più importanti śākta-pīṭha: Kāmarūpa o Kāmākhyā a Guwahati (Assam), Jālandhara, Uḍḍīyana e Pūrṇagiri. Dei quattro solo l'esatta ubicazione di Kāmākhyā è condivisa dagli studiosi e dagli śākta. Per quanto riguarda Jālandhara, Uḍḍīyana e Pūrṇagiri sembra probabile che anch-essi si trovassero nel versante himalayano nell'India del Nord dal Kashmir al Bengala. Nel Kalikā-purāṇa 64.43-49 è detto che i quattro più importanti śākta-pīṭha sono situati nelle quattro direzioni: Uḍḍīyana o Oḍra a Ovest, Jālandhara a Nord, Pūrṇagiri a Sud (Śrīsaila in Tamil Nadu) e Kāmagiri o Kāmākhyā a Est (Assam). Alcuni studiosi sostengono che Pūrṇagiri sia l'odierna Almora (Uttarachal), altri che Jalandhara sia l'attuale Jullundur in Punjab o altre località

in Himachal Pradesh. In accordo al principio come nell-universo così nel corpo (bramāṇḍa-piṇḍāṇḍa), nel testo nāth Gorākṣa-yogaśāstra 2 e 15-16 sono menzionati cinque śākta-pīṭha ed è indicata la loro disposizione nel corpo: Kāmarūpa è situata nel cuore dove si incontra il prāṇa e l'apāna, Purṇagiri è tra le sopraciglia, Oḍḍiyāna è nell'ombelico, Jālandhara è nel plesso solare e Śrīhaṭṭaka è nel palato.
Nei vajrayāna Hevajra-tantra 1.7.12-18 e nel Sādhanamālā 11.453 oltre a Kāmākhyā, Uḍḍīyana e Pūrṇagiri è menzionata Srihatta (Sylhet, Bengala) invece di Jālandhara. Alcune fonti vajrayāna situano Uḍḍīyana nella valle dello Swat (Pakistan) mentre altre fonti hindū più tarde la situano in Bengala o in Odisha. Anche se nella tradizione vajrayāna i quattro pīṭha sono soltanto quattro crematori (śmaśāna) adatti al sādhana tantrico sinistro non connessi al mito hindū della divisione del cadavere di Satī, non è improbabile che il mito della divisione e dello spargimento dei pezzi del cadavere di Satī derivi dalla divisione delle reliquie del corpo del Buddha operato da Aśoka (III sec. a.C.) e la loro tumulazione in centinaia di stūpa eretti in tutta l'India.
Secondo il mito narrato in origine nel Ṛg-veda 1.51.5-7, nella Gopatha-brāhmaṇa 2.1.2, nell'Aitareya-brāhmaṇa 13.9-10, nella Śatapatha-brāhmaṇa 1.7.4.1-4 e in seguito variamente raccontato nel Mahābhārata Śānti-parvan 274.36-59, Vālmiki Rāmāyaṇa Bāla-kāṇḍa 65.9-12, Brahmā-purāṇa cap. 39, Matsya-purāṇa cap. 12, Kūrma-purāṇa Pūrva-vibhāga cap. 15, Brahmāṇḍa-purāṇa cap. 13, Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga cap. 99-100, Śiva-purāṇa Rudra Saṃhitā Satī-khaṇḍa cap. 2, Bhāgavata-purāṇa 4 cap. 2-7, Padma-purāṇa Śṛśṭi-kaṇḍha cap. 15, Kālikā-purāṇa cap.16-18, Devībhāgavata-purāṇa 7 cap. 30, Mahābhāgavata-purāṇa cap. 7-11 e altri purāṇa, quando Dakṣa si accinse a celebrare un grandioso sacrificio o il matrimonio di una delle sue figlie, invitò tutte le divinità celesti, i saggi, ecc., ad esclusione di Śiva e di sua figlia Satī che aveva dato in moglie a Śiva.
Śiva era escluso dalla celebrazione dei riti vedici e dal ricevimento delle offerte sacrificali per essersi macchiato del peccato di parricidio e brahmanicidio e considerato dalle altre divinità e dai ṛṣi un asceta pazzo e impuro per i luoghi che frequentava (i crematori), per l'abitudine di cospargersi il corpo seminudo di cenere, per il suo entourage di spiriti e maligni, per il consumo di cannabis, ecc. Desiderando a tutti i costi partecipare al matrimonio della sorella malgrado gli avvertimenti di Śiva Satī si recò da sola al sacrificio di Dakṣa che nel vederla arrivare sola e non invitata non si trattenne dall'offendere Śiva. Non potendo tollerare l'affronto, Satī si suicidò incenerendosi grazie al calore sviluppato dal suo potere ascetico (tapas). Nel Kālikā-purāṇa 16.48-49 è narrato che Satī piena di collera, sedette in meditazione come uno yogin, chiuse le nove porte del corpo (ano, organo genitale, bocca, narici, orecchie ed occhi), si immerse in meditazione, emise un particolare mantra-suono (sphoṭana) grazie al quale abbandonò il corpo

espellendo (utkranti) l'anima dalla fontanella cranica (brahma-randhra).
Quando Śiva venne a conoscenza dell'accaduto, pazzo di dolore e accompagnato da orde di spiriti maligni si recò sull'arena sacrificale di Dakṣa, la distrusse l'arena e Dakṣa decapitandolo e sostituendo la sua testa con quella di un caprone. Poi si caricò sulle spalle il cadavere di Satī e vagò senza posa per l'universo. Le divinità celesti preoccupate chiesero a Viṣṇu di intervenire e Viṣṇu con la sua arma disco (sudarśana-cakra) tagliò a pezzi il corpo di Satī e ogni luogo sulla terra dove caddero i pezzi divenne uno śākta-pīṭha, sede o santuario del culto di Devī.
Nel Kālikā-purāṇa 62.75-76 è detto che tra i quattro śākta-pīṭha il più importante è il kāmākhyā o Kāmarūpa (Guwahati, Assam) situato sulla collina Nīlacala ai cui piedi scorre il Brahmaputra poiché là cadde la vagina (yoni) del cadavere di Satī. Da qualche secolo per gli śākta bengali gli altri tre più importanti śākta-pīṭha sono il tempio di Kālī a Kālīghāṭ a Kolkata (Bengala) dove caddero le dita del piede destro di Satī (o il tempio di Dakṣiṇa-Kālī nella stessa Kolkata dove cadde il volto o la lingua di Satī), il tempio di Tārā-Tāriṇī a Berhampur (Odisha) dove caddero i seni di Satī e il tempio di Vimalā a Puri (Odisha) dove caddero i piedi di Satī.
Spesso le fonti e le tradizioni locali non concordano circa l'ubicazione delle località e l'identificazione delle parti del corpo di Satī che vi sarebbero cadute. Per esempio in Nepal alcuni śākta ritengono che la yoni di Satī cadde dove oggi è il tempio di Guhyeśvarī Devī a Kathmandu (Nepal) dove Devī è adorata in un vaso pieno d'acqua sospeso sopra un pozzo, ma altri ritengono che in quella località cadde l'utero di Satī. Il termine yoni può indicare indistintamente l'apparato genitale femminile esterno, interno o ambedue. In altre fonti è detto che la lingua di Satī cadde a Jvalamukhī (Kangra, Himachala Pradesh) o che la sua testa cadde a Hiṅglāj in Balucistan nell'odierno Pakistan.
In alcuni manuali śākta i 51 śākta-pīṭha sono divisi nelle località dove secondo il mito sono cadute le parti superiori del corpo di Satī adatte al sādhana tantrico destro (dakṣiṇa-mārga) e nelle località dove sono cadute le parti inferiori del corpo di Satī adatte al sādhana tantrico sinistro (vāma-mārga). Nello Yoginī-hṛdaya 3.33-40 a ognuno dei 51 śākta-pīṭha elencati è associato una lettera dell'alfabeto (mātṛkā) sanskrito. Lo stesso elenco e le stesse lettere dell'alfabeto sono utilizzate nella tradizione śrī-vidyā nel rito dell'assegnazione dei pīṭha e delle lettere nel corpo dell'adepto nel pīṭha-nyāsa.
Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che il nome Kāmākhyā (lett. colei il cui nome è Kāma) oltre che dal sanskrito kāma (desiderio) derivi dai termini indigeni kamoi (demone), komin (tomba) e kamet (cadavere). Il tempio di Kāmākhyā a Guwahati (Assam) è dedicato al culto della yoni di Satī Devī descritto nel Kālikā-purāṇa, nel Kāmākhyā-tantra, nel Yoginī-tantra Uttara-khaṇḍa e nel Devībhāgavata-purāṇa 7 cap. 38. Nel Kālikā-purāṇa 51.59-84, il ṛṣi Kapota spiega a

Vetāla e Bhairava che a Varanasi (Uttar Pradesh) dove risiede Śiva gli śaiva possono ottenere la liberazione dopo lunga pratica dello yoga ma che a Kāmarūpa (Kāmākhyā) dove risiedono ambedue Śiva e Satī gli śākta possono velocemente ottenere ambedue la liberazione e la soddisfazione di ogni desiderio.

Nella collina Nīlācala (letteralmente collina blu), si trova il tempio di Kāmākhyā dove Śiva è subordinato a Devī. Ai piedi della collina Nīlācala identificata con il cadavere di Śiva calpestato da Kālī si trova il crematorio e scorre il fiume Brahmaputra. Nei pressi di Kāmākhyā nel Brahmaputra si trova l'isola Umānanda dove secondo il mito puranico Śiva incenerì Kāmadeva. Sulla collina dell'isola detta Nāṭaka sorge il tempio di Śiva-Umānātha e in questa località è Pārvatī ad essere subordinata a Śiva. Il termine parvata (montagna) è di genere maschile, la montagna si erge immobile (acala) ed è un simbolo fallico mentre il termine nadī (fiume) è di genere femminile, il fiume scorre (calana) ed è un simbolo di fertilità materna, in tal senso le montagne e i fiumi riflettono la dualità puruṣa e prakṛti dell'antica dottrina sāṃkhya. Tuttavia il Brahmaputra (figlio di Brahmā) che nasce in Tibet dal lago Mana-sarovara ai piedi del monte Kailāsa che è la dimora mitologica di Śiva, è l'unico fiume sacro hindū di genere maschile, perciò a Kāmākhyā si rovescia la classica polarità sāṃkhya.

Il sacta-santorum (garbha-gṛha) del tempio di Kāmākhyā è una cavità naturale che si trova sotto la principale cupola (śikhara) del tempio a circa due metri di profondità e alla quale si accede attraverso una scalinata laterale sinistra dalla sala delle offerte del cibo (bogha-maṇḍapa) collegata alla cupola. La cavità misura circa dieci metri quadri ed è fiocamente illuminata da alcune lampade a burro chiarificato. All'interno della cavità sulla parete inclinata all'angolo sinistro si trova lo yoni-pīṭha che rappresenta Satī-Kāmākhyā-Mahakālī. Su una bassa piattaforma che occupa metà della cavità sono disposti altri due idoli di pietra amorfi, al centro quello di Kamalā che rappresenta Mahā-lakṣmī e all'angolo destro quello di Mātaṅgī che rappresenta Mahā-sarasvatī. Lo yoni-pīṭha è una fessura profonda circa 20 cm che separa due blocchi di pietra inclinati sotto la quale scorre l'acqua di una fonte naturale. Lo yoni-pīṭha è coperto da uno spesso strato di polvere vermiglione (sindūra, ālṭā o kuṅkuma), di sārī, di ornamenti femminili e di ghirlande di fiori offerte dai pii visitatori.

Nel Yoginī-tantra Pūrva-khaṇḍha 15.49-50 lo yoni-pīṭha è celebrato come il luogo di origine di tutti gli esseri viventi (sarveṣām-udbhava-sthānam). Nel Kālikā-purāṇa 62.88-90 Śiva afferma che la cavità è stata creata da Manobhava (Kāmadeva) e così egli descrive lo yoni-pīṭha: "Sulla pietra è situata la yoni di pietra che incanta. È larga dodici aṅgula (54 cm) e lunga ventuno (95 cm), gradualmente si restringe e scende dalla collina di cenere (del corpo combusto di Kāmadeva). Mahā-māyā (Kāmākhyā) sostenitrice del mondo, origine degli esseri viventi, eterna e

soddisfatrice di tutti i desideri, è rossa come il vermiglio e lo zafferano ...”[370] Sulla collina Nilācala si trovano altri sette templi dedicati a Tārā, Kālī, Chinnamastā, Bhuvaneśvarī, Bagalā, Bhairavī e Dhūmavatī che aggiunte a Kāmākhyā, Kamalā e Mātaṅgī che si trovano nella cavità del garbha-gṛha completano il gruppo delle canoniche dieci Mahāvidyā. Anche le altre Mahāvidyā in questi templi secondari sono adorate in forma di yoni di pietra.

Gli archeologi sulla base di iscrizioni in loco e studi sulla struttura del tempio sostengono che la cavità naturale sia usata come garbha-gṛha del tempio dal V sec. d.C. Un primo śikhara eretto sopra la cavità dal re Viśva Singh (?-1540) della dinastia Coch Bihar pare sia stato distrutto nel XIII sec. da un terremoto e di nuovo nel XVI sec. per via di una incursione del generale mussulmano Kalapahar inviato dal sultano del Bengala Sulaiman Karrani (?-1572). Lo stesso Kalapahar fu il responsabile del saccheggio del tempio di Sūrya a Konarka e di Kṛṣṇa-Jagannātha a Puri (Odisha). Il tempio di Kāmākhyā ricostruito dal re Naranārāyaṇa Singh (?-1587) della dinastia Coch Bihar, passò sotto il controllo di Jayadhvaja Singh (?-1663) della dinastia Ahom. L’attuale lungo rettangolare salone (nāṭya-maṇḍapa) collegato al quadrangolare bhoga-maṇḍapa è stato aggiunto dal re Rājeśvara Singh nel XVIII sec. Il culto del tempio è ancor oggi affidato ai discendenti dei bengali Parbatiya Gosain brāhmaṇa che il re Śiva Singh (?-1744) invitò dal Bengala.

I tre giorni che vanno dal decimo (daśamī) al dodicesimo (dvadaśī) giorno della quindicina scura (kṛṣṇa-pakṣa) del mese di Āṣāḍha (Giugno-Luglio), nel corso dei monsoni che ingrossano il Brahmaputra, il tempio di Kāmākhyā Devī viene chiuso a tutti sacerdoti e pellegrini. In questi tre giorni gli śākta devoti osservano un regime ascetico e le regole prescritte alle donne mestruate consumando solo cibo ‘freddo’ e crudo. Il quarto giorno il tempio riapre e folle di pellegrini partecipano al festival delle mestruazioni di Kāmākhyā detto Ambuvācī-melā. In questo giorno particolare l’acqua della fonte che scorre sullo yoni-pīṭha colorata di rosso da ossidi di ferro e dalla polvere di vermiglione (kuṅkuma), è considerata il flusso mestruale di Kāmākhyā. Nel Yoginī-tantra Pūrva-khaṇḍa 11.35 è detto che nella cavità di Kāmadeva (manobhava-guhā-madhye) Kāmākhyā Devī assume anche la forma dell’acqua rossa (rakta-pānīya-rūpiṇī) che scorre dalla fonte. Oltre che nei tre giorni delle mestruazioni, il tempio di Kāmākhyā è chiuso al pubblico ogni mese anche il giorno di Luna piena (pūrṇimā) così che ella possa riposare.

I pii pellegrini che nel corso dell’anno visitano lo yoni-pīṭha nel garbha-gṛha del tempio toccano la yoni, raccolgono un po’ d’acqua nel palmo della mano destra, ne suggono qualche goccia come nel rituale tantrico del raja-pāna (assunzione rituale del sangue mestruale) e se ne bagnano un po’ la fronte come è ingiunto nel Kālikā-purāṇa 72.89 e nel Kāmākhyā-tantra 4.22-28. Gli śākta

370 Kālikā-purāṇa 62.88-9o: yonis-tasyāṃ śilāyaṃ tu śilā-rūpā manoharā, vitasti-mātra-vistīrṇā ekaviṃśa-aṅgulī-yutā. kramasūkṣavinamrā sā bhasma-śaila-anugaminī, mahā-māyā jagad-dhātrī mūlabhūtā sanātanī. sindūra-kuṅkuma-āraktā sarva-kāma-pradāyinī ...

attribuiscono grande purezza e potenza (śakti) all'acqua e alle pezze dei sārī rossi che in quei tre giorni hanno coperto lo yoni-pīṭha.

L'atto di toccare lo yoni-pīṭha e di suggere l'acqua della fonte è per i pii devoti śākta privo di qualsiasi contenuto erotico sessuale. Come i devoti śaiva nel tempio toccano lo śiva-liṅga così nel tempio di Kāmākhyā i devoti śākta toccano lo yoni-pīṭha considerandolo l'emblema della grande dea madre generatrice. Una scultura in rilevo che si trova in un cortile del tempio raffigura una donna nuda accovacciata forse gravida risalente all'epoca Pala (VIII-XII sec.) è considerata una locale Lajjā-Gaurī come se ne trovano in Maharastra e Karnataka, una immagine adatta a un culto della fertilità. Oggi il tempio di Kāmākhyā un tempo malfamato per i sacrifici umani e i riti tantrici sinistri e trasgressivi non è più almeno in apparenza luogo di tale tipo di riti. Il culto di Kāmākhya si è devozionalizzato e il tempio è frequentato anche in giorni ordinari da migliaia di pellegrini in particolare da donne che lo visitano per chiedere alla madre universale di benedirle con progenie.

Una importante forma di culto śākta è quello dei gruppi o classi di divinità femminili come le sette o otto mātṛkā, le 64 yoginī e le dieci Mahāvidyā da adorare collettivamente. Nelle fonti fino al VI sec. d.C. il numero delle mātṛkā non è ancora definito, sono un gruppo di divinità femminili maligne il cui culto è infuso di timore. Nel Mahābhārata Vana-parvan 219.20-48 e nel Śalya-parvan cap. 45 il ṛṣi Vaiśampāyana elenca i nomi di 194 mātṛkā che assistono Skanda nella lotta contro il demone Tarakāsura come Pūtanā, Revatī, Sakunī, Saramā, ecc., e ne descrive l'aspetto alcune delle quali è orribile e minaccioso mentre altre sono attraenti come le ninfe celesti. É detto che possono assumere varie forme e parlare vari linguaggi, che dimorano in particolari alberi, incroci di strade, caverne, montagne e crematori e che possono procurare aborti alle donne gravide o far ammalare i bambini. Tra le mātṛkā di questo elenco non figurano i nomi delle sette o otto canoniche mātṛkā che più tardi diventeranno note e importanti. Amarasiṃha (IV sec.) nell'Amara-kośa 1.1.37 nomina soltanto Brāhmī la prima del gruppo di sette mātṛkā il che indica che alla sua epoca dovevano già essere conosciute.

Nel Devī-māhātmya cap. 8 è narrato che per farsi assistere nella battaglia contro i demoni Śumbha e Niśumbha, Durgā irata manifesta Caṇḍikā e le altre sette mātṛkā: brāhmaṇī o Brāhmī, Maheśvarī, Vaiṣṇavī, Aindrī o Indraṇī, Kaumarī e Nārasiṃhī che emergono rispettivamente dal corpo di Brāhmā, Śiva, Viṣṇu, Indra, Kaumara o Skanda e Nṛsiṃha. Al termine della battaglia contro i demoni le sette mātṛkā non rientrano nel corpo dei loro mariti, piuttosto vengono tutte riassorbite da Durgā. Nel Vāmana-purāṇa 30.3-9 è detto che per combattere Śumbha e Niśumbha Caṇḍikā le genera da sette diverse parti del suo corpo: Brahmaṇī e Maheśvarī dalla bocca, Kaumarī dalla gola, Vaiṣṇavī dalle braccia, Varāhī dalla schiena, Mahendrī dal petto e Nārasiṃhī dal cuore. Diversamente nel Varāha-purāṇa 27.29-37 è detto che otto mātṛkā sono manifestate da sette divinità maschili per assistere Śiva nel combattimento contro il demone Andhaka e che ogni mātṛkā rappresenta un difetto. Śiva genera Yogeśvarī e Maheśvarī che rappresentano la lusssuria e la collera, Viṣṇu genera Vaiṣṇavī che rappresenta l'avidità, Brahmā genera Brahmaṇī che rappresenta l'orgoglio, Kumāra genera Kumārī che rappresenta l'ubriachezza, Indra manifesta Indraṇī che rappresenta l'avidità, Yama manifesta Yamī che rappresenta la malignità e Varāha manifesta Vārāhī che rappresenta la tolleranza.

Nel Mahābhārata Vana-parvan 9.46 e 215.16-22, le sette mātṛkā sono identificate con le sette Pleiadi (Kṛttikā) che come madri adottano e allevano Kaumara o Kartikeya figlio di Śiva. Nel Kālikā-purāṇa 58.25-27, 63.68.88 e nel Vamāna-purāṇa cap. 56 tra le sette mātṛkā al posto di Caṇḍikā sono incluse Vārāhī consorte di Varāha o Yāmī consorte di Yama. Nell'Agni-purāṇa

50.21-37 le mātṛkā sono otto e sono definite ambā-aṣṭaka. In altre fonti Aindrī è sostituita da Vināyikā consorte di Gaṇeśa o si unisce alle sette portando il numero delle mātṛkā a otto, oppure alle sette o otto mātṛkā è aggiunta Camuṇḍā, una forma di Kālī portando il numero totale delle mātṛkā a otto o nove. Altri riferimenti al mito o al culto delle sette, otto o a un gruppo di mātṛkā si trovano nell'Agni-purāṇa cap. 52, 146 e 315, nello Skanda-purāṇa Kaumārikā-khaṇḍa 66.53-54, nella Bṛhat-saṃhitā 57.56 e 60.19, nel Garuḍa-purāṇa 1.134.3-4, nel Kālīkā-purāṇa cap. 54 e nel Devī-purāṇa 37.85-98.

Nei tantra riferimenti alle sette o otto mātṛkā si trovano negli śaiva e śākta Kaulajṅānanirṇaya-tantra cap. 23, nel Kulacuḍāmaṇi-tantra cap. 3, nel Prapaṅcasāra-tantra 7.11 e 9.17, nel Tantrarāja-tantra 15.24 e nello Siddhayogeśvarīmata-tantra cap. 16 e nel Tantrāloka cap. 33. Nel Mahānirvāṇa-tantra 5.133, 6.100 e 10.124 si trovano diverse liste di nomi delle sette, otto e nove mātṛkā. Nel kāvya sanskrito si trovano per lo più riferimenti a sacrifici umani offerti a un numero ancora indefinito di mātṛkā si trovano nel Cārudatta di Bhāṣa (III sec.), nel Mṛcchakaṭika di Śūdraka (III-IV sec.), nell'Harṣacarita e nel Kādambarī di Bāṇabhaṭṭa (VII sec.) La procedura di installazione delle immagini delle sapta-mātṛkā è riportata nel manuale di architettura e iconografia Mayamata 34.216-247 dell'VIII sec., nel manuale di culto śaiva Īśānaśivagurudeva-paddhati cap. 36 di Iśānaśiva del XII sec. e in altri manuali.

Le più antiche raffigurazioni delle sapta-mātṛkā si trovano nei templi rupestri di Aurangabad e di Ellora (Aurangabad, Maharastra) nr. 6, 14, 16, 21 e 22 e nel tempio di Śiva Ravaṇa Phadi ad Aihole (Karnataka) eretti dai re della dinastia Calukya tra il VI e il VII sec. Si trovano inoltre nel tempio di Śiva-Paśupatinātha a Katmandu (Nepal), nel tempio di Śiva-Paraśurāmeśvara a Bhuvaneshvara (Odisha), di Cāmuṇḍā-Veṭala a Bhubaneshvara (Odisha) e di Śiva-Kailāsanātha a Kanchipuram (Tamil Nadu) tutti risalenti al VII-VIII sec. e di Śiva-Virattaneśvāra del IX sec. a Thiruttani (Thiruvallur, Tamil Nadu). In questi templi le immagini delle mātṛkā in rilievo o a tutto tondo sono in piedi o sedute in padma-āsana e allineate sullo stesso altare. In alcuni casi all'inizio e alla fine della serie si trovano anche le immagini dei figli di Pārvatī, Gaṇeśa e Skanda. La più antica iscrizione dove sono menzionate le mātṛkā è quella di Bhagh (Dhar, Madhya Pradesh) datata 355-356 d.C. che registra una donazione di terra per il mantenimento di un loro tempio offerta da uno śaiva-pāśupata chiamato Lokodadhi, e l'iscrizione di Gangdhar (Jhalawar, Rajasthan) datata 423 d.C. dove si parla di riti offerti in un loro tempio infestato da ḍākinī.

Dal IX sec. nelle speculazioni dei grammatici le sette mātṛkā vengono identificate con le sette classi (varga) in cui sono divide le cinquanta (o 51) lettere dell'alfabeto sanskrito in base all'esatta posizione nel cavo orale da dove sono originate. Le sette classi sono: le gutturali (kaṇṭya o ka-varga), le palatali (tālavya o ca-varga), le celebrali (ṭavagīya o ṭa-varga), le dentali (dantya o ta-

varga), le labiali (oṣṭhya o pa-varga), le semivocali (ya-varga) e le sibilanti (śa-varga). La relazione tra le sette mātṛka e le lettere dell'alfabeto divenne anche oggetto della speculazione tantrica in particolare nell'intero Kāmadhenu-tantra e nel Tantrarāja-tantra cap. 35.

La relazione tra le lettere dell'alfabeto e le mātṛkā ha interessato anche gli esponenti delle dottrine śaiva kashmire. Abhinavagupta nel testo trika Parātrimśikā presenta una elaborata cosmogonia estratta dalle 51 lettere dell'alfabeto sanskrito. Kṣemarāja nello Spanda-nirṇaya 3.13 citando il Mālinīvijayottara-tantra 3.5-33 spiega che il supremo Brahman diventa due nella forma delle vocali dette bijā o semi che rappresentano Śiva e delle consonanti dette yoni o matrici che rappresentano Śakti. Il supremo Brahman si espande perciò nella forma delle cinquanta lettere dell'alfabeto divise in nove classi (navavarga-bheda). Le nove classi di lettere sono presiedute dalle nava-mātṛkā: le vocali (svāra) da Yogeśvari, le consonanti (vyāṅjana) gutturali (ka, kha, ga, gha, ṅa) da Brahmī, le palatali (ca, cha, ja, jha, ṇa) da Maheśvarī, le dentali (ta, tha, da, dha, na) da Kaumārī, le celebrali (ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa) da Vaiṣṇavī, le labiali (pa, pha, ba, bha, ma) da Vārāhī, le semivocali (ya-ra-la-va) da Aindrī e le sibilanti (sa-śa-ṣa) da Cāmuṇḍā.

Nel particolare yantra chiamato aṣṭa-mātṛkā ognuna delle otto mātṛkā sovraintende ad un gruppo di vocali e consonanti e a una particolare direzione. In senso orario, il Nord è presieduto da Cāmuṇḍā, il Nord-Ovest da Aindrī o Indranī, l'Ovest da Varahī, il Sud-Ovest da Vaiṣṇavī, il Sud da Kaumarī, il Sud-Est da Maheśvarī, l'Est da Brāhmaṇī e il Nord-Est da Yogeśvarī. Anche nella tradizione śrī-vidyā in accordo al Khaḍgamala-stotra le aṣṭa-mātṛka nello śrī-cakra presiedono le otto direzioni nelle quattro porte e nei quattro angoli della cinta muraria quadrata: Maheśvarī il Nord, Varahī il Nord-Est, Kaumarī l'Est, Cāmuṇḍā il Sud-Est, Vaiṣṇavī il Sud, Yogeśvarī il Sud-Ovest e Brāhmaṇī l'Ovest e Aindri il Nord-Ovest.

Nel Mālinīvijayottara-tantra 3.8-12 Śiva rivela a Pārvatī: " ... questa Īśvarī (Devī) è di due tipi, ma come la pietra filosofale (o pietra dei desideri) si divide quando è in relazione con gli innumerevoli oggetti così ella assume la natura separata delle lettere dell'alfabeto. Malinī (Devī inghirlandata o totalmente libera da impurità) possiede due, nove e cinque parti. Le due parti sono i bīja e le yoni, i bīja sono le vocali e le yoni sono le consonanti. Le consonanti sono divise in nove classi ka, ecc. o in cinquanta divisioni (o raggi brillanti). I bīja sono Śiva è le yoni sono Śakti, la śakti di Śambhu (Śiva) denota tutte le cose"[371].

La coppia Śakti e Śiva è anche rappresentata dall'unione della parola (śabda) con il suo significato (artha). Kālidāsa (V sec.) nel verso introduttivo del Raghuvaṃśa 1.1 afferma: "Per la giusta

371 Mālinīvijayottara-tantra 3.8-12: ... evaṃ saiṣā dvi-rūpā-api punar bhedair anekatām, artha-upādhivaśād yāti cintāmaṇir iva-īśvarī. tatra tāvat samāpannā mātṛ-bhāvaṃ vibhidhyate, dvidhā ca navadhā caiva paṅcāśaddhā ca mālinī. bīja-yoni-ātmakād bhedād dvidhā bījaṃ svarā mataḥ, kādibhiś ca smṛtā yonir navadhā varga-bheddataḥ. prativarṇa-vibhegena śatārdha-kiraṇa-ujjvalā. bīja-matra śivaḥ śaktir yonir ity-abhidhīyate, vācakatvena sarva-api śambho śaktiś ca śasyate.

comprensione delle parole e del loro senso io saluto i genitori dell'universo Pārvatī e Parameśvara (Śiva) uniti come la parola e il significato"[372]. Nello Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga 4.66-67 Śiva dichiara che: "(Pārvatī) l'amata (da Śiva) è l'insieme delle parole, mentre l'ornato della falce della Luna (Śiva) è l'insieme dei significati (delle parole). Viśvevarī Devī è il potere (śakti) di ogni oggetto, (mentre) Maheśvara (Śiva) è il tutto (ogni oggetto)"[373]. Nel più tardo Kāmakalā-vilāsa 1.12 è detto: "I termini e il loro significati sono eternamente uniti, sono Śiva e Śakti ..."[374]

Nella letteratura dei nāth le vocali dell'alfabeto rappresentano il canale lunare, fresco e femminile detto iḍā-nāḍī mentre le consonanti rappresentano il canale solare, caldo e maschile detto piṅgalā-nāḍī. Per sottolineare la relazione tra kuṇḍalinī-yoga e mātṛkā la serie di sei cakra o padma (fiori di loto) situati lungo la suṣumṇā-nāḍī dal mūladhāra-cakra allo ājṅā-cakra ha complessivamente cinquanta petali (4, 6, 10, 12, 16, 2) come le lettere dell'alfabeto sanskrito. Il supremo e ultimo loto del sahasrāra-cakra o cakra della liberazione ha migliaia di petali. Nel Liṅga-purāṇa Uttara-bhāga 11.18-19 Śiva dice: "... Tutti gli uomini sono forme di Saṅkara (Śiva) e tutte le donne sono forme di Maheśvarī (Pārvatī). È detto che ciò che è espresso con parole maschili è (rappresenta) Rudra (Śiva) mentre che tutto ciò che è espresso con parole femminili è manifestazione della potenza di Gaurī (Pārvatī)"[375]. In grammatica la vocale *e* è l'esito della congiunzione (sandhi) della vocale *a* che generalmente è la terminazione dei sostantivi maschili e che perciò rappresenta Śiva, con la vocale *i* che è la terminazione dei sostantivi femminili che perciò rappresenta Śakti.

Le 64 o più raramente le 81 yoginī sono una ulteriore classe di divinità femminili tantriche da adorare in gruppo (melaka) originate dalle otto o dalle nove mātṛkā. Le fonti più antiche del culto delle yoginī sono gli śaiva bhairava-tantra come il Siddhayogeśvarī-mata e il Brahma-yāmala ambedue del IX sec. Nel Caṇḍī-purāṇa dell'oriya Sārala Dāsa (XV sec.) è detto che le 64 yoginī apparvero da 64 parti del corpo di Caṇḍī (Durgā) per assisterla nella lotta contro il demone bufalo Mahiṣa narrata nel famoso Devī-māhātmya. Nel Lalitāsahasranāma-stotra 237 Lālitā Devī è detta essere assistita da 64 milioni di yoginī (mahācatuḥ-ṣaṣṭi koṭi yoginī gaṇa sevitā).

Il termine yoginī oltre che indicare le assistenti (paricārikā o āvaraṇa-devatā) di Devī, indica la partner (sādhana-saṅginī) nel rito sessuale tantrico. Nel Siddhayogeśvarīmata-tantra 22.5 Śiva-

372 Raghuvaṃśa 1.1: vāg-arthav-iva saṃpṛktau vāg-artha-pratipattaye jagataḥ pitarau vande pārvatī-parama-īśvarau.

373 Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga 4.66-67: śabda-jālam aśeṣaṃ tu dhatte sarvasya vallabhā, artha-svarūpam akhilaṃ dhatte mugdha-indu-śekharaḥ. yasya yasya padārthasya ya yā śaktirudāhṛtā, sā sā viśveśvarī devī sa sa sarvo maheśvaraḥ.

374 Kāmakalā-vilāsa 1.12: vāg-arthau nitya-yutau parasparaṃ śiva-śaktim ayāvetau, ...

375 Liṅga-purāṇa Uttara-bhāga 11.18-19: ... saṅkaraḥ puruṣāḥ sarve striyaḥ sarvā maheśvarī. pul-liṅga-śabda-vācyā ye te ca rudraḥ prakīrtitāḥ, strī-liṅga-śabda-vācyā yāḥ sarvā gauryā vibhūtayaḥ.

Bhairava dice a Pārvatī: “Le yoginī sono di due tipi, quelle che sono nate nella famiglia iniziatica e quelle divine. Quelle che appartengono alla famiglia iniziatica sono le umane ...”[376] Un esempio di yoginī ‘umana’ è dato da Bhavabhūti (VIII sec.) nel Mālatī-mādhava 5.2 dove la kāpālikā Kapāla-kuṇḍalā afferma che grazie alla conoscenza dei cakra e al controllo delle nādi è in grado di estrarre e assorbire dal corpo delle sue vittime i cinque nettari (paṅca-amṛta) e ha ottenuto il potere di volare. I cinque nettari in questione sono i seguenti: il seme (śukra), il sangue (rakta), il midollo (medas), il grasso (sneha) e la carne (māṃsa).

Nei miti puranici è narrato che da Śiva-Kala-Bhairava emanano otto principali forme dette aṣṭa-bhairava: Asitāṅga, Ruru, Cāṇḍa, Krodha, Unmātha, Kapāla, Bhīṣaṇa e Saṃhara che controllano le otto direzioni. Le immagini sacre degli aṣṭa-bhairava si possono vedere nel tempio di Śiva-Viśvanātha a Varanasi (Uttar Pradesh), di Śiva-Brahmapuri-iśvara a Sirkali (Mayiladhuturai, Tamil Nadu) e altri. In vari purāṇa come nell’Agni-purāṇa cap. 146 è detto che ognuno degli aṣṭa-bhairava è unito ad una delle aṣṭa-mātṛkā e ambedue Bhairava e Mātṛkā si espandono in altre otto forme, così in totale ci sono 64 forme di Bhairava e 64 di Mātṛkā o yoginī.

Nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra cap. 9 è descritto un maṇḍala composto da otto fiori di loto presieduto dalla coppia formata da uno degli aṣṭa-bhairava e da una delle aṣṭa-mātṛkā. Ogni fiore di loto ha otto petali e ogni petalo è presieduto da una coppia formata da uno dei 64 Bhairava e da una delle 64 yoginī. Nel Tantrasadbhāva-tantra cap. 13 sono descritti due maṇḍala formati da otto fiori di loto di loto di otto petali ognuno, nei 64 petali degli otto fiori di loto del primo maṇḍala sono disposte le 64 yoginī divise in gruppi di otto, nei 64 petali degli otto fiori di loto del secondo maṇḍala sono disposti i 64 Bhairava anch’essi divisi in gruppi di otto.

Secondo alcune fonti le coppie delle 64 yoginī e dei 64 Bhairava sono in relazione agli otto tipi di unioni sessuali menzionati nel Kāma-sūtra 2.1.4 e spiegati in 2.2-9: gli abbracci (āliṅgana), i baci (cumbana), i graffi (nakhacchedya), i morsi (daśanacchedya), il rapporto sessuale (saṃveśana), le percosse e i gemiti (praharaṇa e sītkṛta), l’assunzione della donna del ruolo maschile (puruṣayita) e i rapporti orali (auparişṭaka). Vātsyāyana riporta l’opinione di Bābhravya secondo il quale ogni tipo di unione sessuale ha otto sottospecie totalizzando 64, ma secondo lui, il numero 64 è solo convenzionale. Il 64 è comunque un numero simbolico, 64 sono anche le arti (kalā) elencate nel Kāma-sūtra 1 cap. 3 delle quali sia Śiva che Devī sono considerati i maestri, 64 sono i paragrafi che compongono i sette cap. del Kāma-sūtra, sono nomi di Devī elencati nell’Indrākṣī-stotra, il canonico numero degli articoli di culto (upacāra) delle divinità, ecc.

Nel Brahma-yāmala 74.41-80 e nel Tantrasadbhāva 16.247-285 sono descritte le caratteristiche fisiche e l’indole di sette tipi di yoginī chiamate come le sette classiche mātṛkā a cominciare da

376 Siddhayogeśvarī-mata 22.5: dvividhā yoginīḥ proktāḥ kulajā devatās tathā, mānuṣyāḥ kulajāḥ proktās ..

Brāhmaṇī. Nel Nityāṣoḍaśika-ārṇava 3.19-20 e in alcuni manuali di haṭha-yoga si parla di sei categorie di yoginī dette ḍākinī, rākinī, lākinī, kākinī, sākinī, hākinī o sette includendo le yakṣinī alle quali ci si riferisce con le loro sillabe iniziali: ḍa, ra, la, ka, sa, ha e ya. Queste stesse yoginī presiedono i sei o sette cakra disposti lungo la suṣumṇā-nādī e i sette elementi (sapta-dhātu) che compongono il corpo: pelle, sangue, carne, grasso, ossa, midollo e sperma o rajas femminile.
Nel kāvya sanskrito le yoginī sono menzionate nello Yaśas-tilaka di Somadeva Sūri (X sec.), nel Kathāsaritsāgara di Somadeva (XI sec.), nel Rājataraṅjini di Kalhaṇa (XII sec.) e altri testi ma in essi il termine yoginī indica sempre un generico gruppo di pericolsi spiriti maligni femminili o streghe simili alle antiche yakṣinī.
Nello Yoga-sūtra di Patañjali, nei commentari dello Yoga-sūtra e in altri testi dello yoga "classico" non si parla mai di yoginī unane o divine che siano. Le yoginī sono trattate nei testi delle tradizioni kaula, nāth e kashmire. Abhinavagupta ammette l'esistenza di yoginī umane dichiarandosi egli stesso figlio di una di esse ma ne interiorizzò il culto considerandole personificazioni delle divinità che presiedono ai sensi di percezione e azione e agli stati emotivi. Il culto delle yoginī promosso nei bhairava-tantra śaiva precede di qualche secolo la costruzione dei primi templi a loro specificatamente dedicati promosso nell'India del Nord-Est dalle dinastie regnanti dei Chandela, Bhaumakara e Somavaṃśi tra il IX e il XII sec. Questi templi circolari a forma di utero (garbha) o rettangolari e privi di copertura o quel che ne rimane eretti in aree isolate sono ancor oggi pervasi da un'aura di mistero e pericolo.
I tre templi delle yoginī ancor oggi in piedi e attivi si trovano a Ranipur (Balamgir, Odisha), a Hirapur (Bhuvaneshvara, Odisha), a Bhedaghat (Jabalpur, Odisha) e a Mitauli (Gwailor, Madhya Pradesh) ma di quest'ultimo tempio le statue delle 64 yoginī sono state sostituite da altrettanti śiva-liṅga. Poco rimane dei templi delle yoginī di Khajuraho (Madhya Pradesh), Lokhari (Banda, Uttar Pradesh), Naresar e Shahdol (Gwailor, Madhya Pradesh), Dudahi e Badoh (Lalitpur, Uttar Pradesh), Rikhiyan (Banda, Uttar Pradesh) e di Jirapur a Dhar (Madhya Pradesh).
Nei templi delle yoginī le loro immagini sacre in pietra si trovavano in edicole o nicchie ricavate nelle pareti interne della cinta muraria circolare o rettangolare che ne fanno una unica grande garbha-gṛha e che li rende somiglianti agli antichi luoghi di culto all'aperto delle divinità di villaggio (grāma-devatā). Ciò che più differenziava i loro templi da quelli delle altre divinità hindū sia maschili che femminili era l'assenza della cupola (śikhara) sopra il garbha-gṛha e di sale di accesso. Per alcuni studiosi l'essere privi di copertura li rendeva idealmente adatti a servire da aree di atterraggio delle yoginī dette anche ḍākinī e khecarī (volanti) che secondo il mito quando evocate nel corso dei riti tantrici sinistri calavano dal cielo. Tuttavia nei vari manuali di architettura templare dai più ai meno antichi non c'è alcuna menzione della particolare struttura

architettonica dei templi delle yoginī. Dei templi e del culto delle yoginī ne parla soltanto Lakṣmīdhara (XII sec.) nel compendio dharmico smārta Kṛtya-kalpataru Pratiṣṭhā-kaṇḍha. Secondo alcuni studiosi la scarsità di menzioni testuali ai templi delle yogini è dovuta all'area ristretta in cui si diffuse questa forma del loro culto, al breve periodo o alla sua segretezza.

Lo stile della raffigurazione plastica delle yoginī nei loro templi varia leggermente in base all'epoca e alle località. Ogni tempio delle yoginī raccoglieva un set di statue delle yoginī in un diverso ordine. In alcuni templi le loro statue sono in rilievo, in altri sono a tutto tondo, alcune sono nude o quasi, in altri sono vestite e ornate di collane, bracciali, cinture, ecc. Alcune hanno due braccia, altre quattro o più, alcune sono raffigurate in piedi, accennano passi di danza o sono sedute su vari tipi di veicoli (vāhana). Alcune esibiscono mudrā o reggono armi, teste mozzate, coppe di vino o di sangue, alcune sono ibride con la testa di uccello, cinghiale, orso, serpente, elefante, bufalo, ecc.

Elenchi dei nomi e descrizioni delle yoginī si trovano nell'Agni-purāṇa cap. 50-52 e 146, nello Skanda-purāṇa Kāśī-khaṇḍa cap. 45, nel Siddhayogeśvarīmata-tantra cap. 20.58-60, nella Ṣaṭsāhaśra-saṃhitā cap. 15, nel Tantrasadbhāva cap. 13 e 16, nel Devībhāgavata-purāṇa 12 cap. 11, nel Devī-purāṇa cap. 50, nel Kālikā-purāṇa cap. 54 e 63, nel Śāradā-tilaka cap. 7 di Lakṣmaṇa Deśika (XII sec.), nel Caturvarga-cintāmaṇi Vīrata-khanda di Hemādri (XIII sec.), nel Caṇḍī-purāṇa dell'oriya Sārala Dāsa (XV sec.) e altri testi.

In alcuni templi una iscrizione alla base di ogni immagine riporta il nome della specifica yoginī raffigurata. Alcune giovani e sensuali come le yakṣinī sono chiamate Kāmadā (amabile), Surūpā (piacevole), Lālasā (seducente), lampaṭā (lussuriosa), ecc., ma la maggior parte di esse sono irate e armate, raffigurate come streghe o scheletriche e sono chiamate Surā-priyā (amante del liquore), Māṃsa-priyā (amante della carne), Śiśu-ghnī (ammazza bambini), Garbha-bhakṣī (divora feti), Āntra-mālinī (ornata con una ghirlanda di intestini), śuṣka-aṅgī (emaciata), Nara-bhojinī (cannibale), Bhayaṅkarī (paurosa), Preta-āsanā o Preta-vāhinī (seduta su di un cadavere), Rakta-priyā, Asra-pā o Rudhira-pāyinī (bevitrice di sangue), Śivā-ārāvā (che ulula come uno sciacallo), mārikā (pestilenziale) e altri simili terrificanti epiteti.

Gli adepti al culto sinistro e trasgressivo delle yoginī detti vīra-sādhaka (eroici e virili) si riunivano da soli o in gruppo nei templi scoperti delle yoginī nelle notti della quindicina di Luna calante. Il momento inauspicioso e oscuro serviva alla segretezza del rito e ne denotava l'essenziale pericolosità. Le persone comuni che accidentalmente avessero assistito all'apparizione delle yoginī e i sādhaka che le avevano evocate ma che non si dimostravano abbastanza eroici sarebbero stati da divorati dalle yoginī, mentre i vīra coraggiosi capaci di adorarle senza paura o di soddisfarle con l'offerta di sostanze impure avrebbero ottenuto dalle

yoginī le siddhi che desideravano.

Circa il culto delle yoginī nel Brahma-yāmala 14.214-218 è detto: "(L'adepto) virtuoso deve recitare il mantra, nudo e volto a Sud. Dopo sette notti arrivano le paurose yoginī, dalle forme orribili, impure, colleriche e mortali. Ma vedendole l'eroico recitatore di mantra non deve avere paura, deve prostrarsi e offrire loro il benvenuto con l'offerta di acqua pura. Esse saranno senza dubbio compiaciute dall'offerta dell'adepto risoluto e dopo averlo toccato gli riveleranno il suo esatto (futuro) buono o cattivo. Ma, o Devī, se per errore un adepto senza virtù trema (di paura), le yoginī inebriate dal loro potere yogico lo divoreranno immantinente. Neanche Rudra (Śiva) se intervenisse, sarebbe in grado di salvarlo"[377].

Il vīra-sādhaka armato di mantra (astra) e protetto dai mantra armatura (kavaca), che non teme l'impurità e la morte, si dedica a riti tantrici sinistri e trasgressivi che mirano alle siddhi o ai piaceri materiali (bhukti) mentre quello che non teme il principare effetto della mukti, l'annullamento dell'individualità, si dedica ai riti che mirano alla liberazione. Più che delle yoginī che gli si potrebbero presentare con un aspetto terribile il vīra-sādhaka deve temere gli spiriti maligni e le attendenti delle yoginī la cui apparizione di norma precede l'apparizione delle yoginī stesse per testare l'assenza di paura e determinazione dell'adepto.

Oltre che nel Brahma-yāmala, il culto kaula delle yoginī è trattato nel Matottara-tantra, nel Siddhayogeśvarīmata-tantra, nel Tantrarāja-tantra cap. 7, 16 e 17, nel Jayadratha-yāmala Yoginī-saṅcāra, nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra, nel Kulārṇava-tantra e negli altri kaula-tantra. Nel Siddhayogeśvarīmata-tantra 13.11-14 Bhairava dice a Devī: "(L'adepto) nel quattordicesimo giorno della quindicina di Luna calante, digiuno da tre giorni, si reca di notte e da solo nel crematorio. In quel luogo egli deve recitare i mantra seduto con il tronco eretto, costantemente immobile, nudo e con il codino sciolto. Deve essere eroico, concentrato e soddisfatto fino a che è avvicinato da ogni lato dalle molte e terribili forme di Yogeśvarī (dalle yoginī). Alla loro vista non deve avere paura, deve meditare su Vidyā (Devī)"[378].

Nella tradizioni nāth il termine vīra indica lo yogin virile ossia colmo di calore ascetico (tapas) e in grado di incanalarlo nella forma della kuṇḍalinī-śakti lungo la suṣumṇā-nāḍī fino al ricongiungimento con Śiva nel sahasrara-cakra. Per il kashmiro Abhinavagupta, il vīra è lo yogin iniziato al culto kaula che è in grado eseguire il rito trasgressivo dei tre makāra senza desiderio

377 Brahma-yāmala 14.214-218: japen mantro mahā-sattvo digvāso dakṣiṇā-mukhaḥ, sapta-rātreṇa yoginyo āgacchanti mahā-bhayāḥ. raudra-rūpās tathā-aśuddhāḥ sakrodhā māraṇa-ātmikāḥ, tad dṛśtvā tu na bhetavyaṃ vīra-sattvena mantriṇā. arghaṃ tāsāṃ pradātavyaṃ praṇipāte kṛte sati, tuṣyante na-atra sandehaḥ sādhake sattva-saṃyukte. kathayanti ca taṃ spṛśṭvā yathā-arthaṃ ca śubha-aśubham, pramādād yadi kṣubhyeta sattva-hīnas tu sādhakaḥ. tat-kṣaṇād devi khādanti yoginyo yogād-arpitāḥ, na taṃ rakṣayituṃ śakto rudro'pi svayam āgataḥ.

378 Siddhayogeśvarī-mata 13.11-14: kṛṣṇa-pakṣe caturdaśyāṃ tri-rātraṃ ca upoṣitaḥ, niśi gatvā śmaśānaṃ tu sahayaiḥ parivarjitaḥ. nagno mukta-śikho bhūtvā kaubery-abhimukhaḥ sthitaḥ, ūrdhva-kāyo japen mantrī siniṣkampaḥ para-aparām. eka-citta-sthito vīraḥ sa mahā-ātmā prasanna-dhiḥ, tāvad yāvat samāyātā yogeśvaryaḥ samantataḥ. dṛṣṭvā na-eva bhayam kuryād vidyām eva-anusmaret.

(riramsā), senza avidità (lobha) e senza dubbi (vicikitsā) al solo fine dell'unione con Śiva-Śakti e l'ottenimento della liberazione.

Nello Śāradā-tilaka 19.87-113 e nel Vīṇāśikha-tantra le quattro sorelle dette Catur-bhāginī: Jayā, Vijayā, Ajitā e Aparājitā e il loro marito o fratello Tumburu, una forma di Śiva signore della musica, sono adorate per la realizzazione dei riti maligni dello ṣaṭ-karman. Il culto tantrico di Śiva-Tumburu deriva da quello dell'omonimo re dei musici gandharva praticato fino al XII sec. da un ramo (śākhā) di potenti brāhmaṇa che facevano riferimento all'Atharva-veda e per questo chiamati atharvana-brāhmaṇa ritenuti esperti di riti magici benigni e maligni. Le Catur-bhāginī sono menzionate nell'Agni-purāṇa 50.17, nel Devīmāhātmya Kavaca-mantra 22, nel Viṣṇudharmottara-purāṇa 3 cap. 66, nel Netra-tantra cap. 11 e nel vajrayāna Āryamaṅjuśrimūla-kalpa 2.69-71 e 52.117. Śaṅkara (VIII sec.) nel Gītā-bhāṣya 9.25 assimila il culto tantrico delle catur-bhāginī a quello ignorante (tāmasika) degli spiriti maligni (bhūta, preta, piśacī, ecc.)

Un ulteriore gruppo di divinità femminili oggetto di culto śākta sono le sedici manifestazioni di Kālī dette Kālī-nityā che rappresentano le sedici fasi della Luna calante (kṛṣṇa-pakṣa). Il culto delle Kālī-nityā è praticato nella tradizione kālī-kula è descritto nel Tantrarāja-tantra cap. 1-22, nel Nityākaula-tantra, nel Ciṅcinīmatasārasamuccaya-tantra, nel Manthānabhairava-tantra Siddha-khaṇḍa, nel Niruttara-tantra cap. 2, nello Śaktisaṃgama-tantra Sundarī-khaṇḍa e in vari manuali tantrici.

La prima e più importante delle sedici Nityā è Mahā-kālī rappresenta dalla Luna nuova (amāvāsyā), seguita da Kālī (prathama), Kāpalinī (dvitīya), Kullā (tṛtīya), Kurukullā (cathurtī), Virodhinī (paṅcamī), Vipracittā (Ṣaṣṭhī), Ugrā (saptamī), Ugraprabhā (aṣṭamī), Dīpā (navamī), Nīlā (daśamī), Ghantā (ekādaśī), Balakā (dvādaśī), Mātrā (trayodaśī), Mudrā (caturdaśī) fino a Mitā rappresentata dalla Luna piena (pūrṇimā). Abhinavagupta (X sec.) nel Tantrāloka cap. 4, Kṣemarāja (XI sec.) nello Spanda-kārikā e Maheśvarānanda (XII sec.) nel Mahārtha-mañjarī parlano di un simile culto offerto a dodici forme di Kālī in relazione ai dodici segni zodiacali (rāśi). Abhinavagupta compose dodici versi dedicati a queste dodici forme di Kālī, una per verso, raccolti nel noto Krama-stotra.

Nella tradizione śākta sinistra kaula śrī-vidyā è incluso il culto di un secondo set di sedici Nityā dette Lalitā-nityā che rappresentano le sedici fasi della Luna crescente (sukla-pakṣa) dalla Luna nuova e descritte nel Vāmakeśvara-tantra cap. 1, nel Jṅānārṇava-tantra cap. 15-16, nell'intero Tantrarāja-tantra in particolare ogni cap. che vanno dal quarto al ventunesimo sono loro dedicati, nella Dakṣiṇāmūrti-saṃhitā cap. 40-54, nel Subhagodaya-stuti e in altri testi tantrici. La prima Nityā è Kāmeśvarī rappresentata dalla Luna nuova (amāvāsyā) ed è seguita una per giorno come l'altro set di Nityā da Bhagamālinī, Nityaklinnā, Bheruṇḍā, Vahnivasinī, Vajreśvarī, Dūtī, Tvaritā,

Kulasundarī, Nityā, Nīlāpatakā, Vijayā, Sarvamaṅgalā, Jvālamālinī, Citrā e l'ultima e più importante Lalitā-Tripurasundarī rappresentata dalla Luna piena (pūrṇimā). In questa tradizione i due set delle Kālī-nityā e delle Lalitā-nityā sono considerati complementari come la fase calante e la crescente riguardano la stessa Luna.

Un ultimo gruppo di divinità femminili sono le dieci Mahāvidyā. Secondo la versione del noto mito dell'immolazione di Satī narrata nel Mahābhāgavata-purāṇa 8.57-71 e 77.9.34, nel Vāmana-purāṇa cap. 30, nel Devī-purāṇa cap. 30 e 39 e in vari altri purāṇa, le dieci Mahāvidyā furono originate dall'ira di Satī contro il padre Dakṣa. L'elenco dei nomi delle dieci Mahāvidyā che è oggi più popolare è quello che in origine proviene dallo Śiva-purāṇa Umā-saṃhitā 50.28-29 e ripreso esattamente nel Mahābhāgavata-purāṇa 8.62-63, nello Śākta-pramoda di Rāja Devanandana Siṃha (XVII sec.), nel Mantra-mahārṇava Devī-khaṇḍa di Mādhava Rāya Vaidya (XVIII sec.), nell'Āgamakalpalatikā di Yadunātha (XVIII sec.), nel Tantra-ratnakāra di Rājacūḍāmaṇi Makhin (XVIII sec.) e altri manuali tantrici śākta.

Liste diverse di nomi delle dieci Mahāvidyā si trovano in altri testi tra cui i l Bṛhaddharma-purāṇa Madhya-khaṇḍa 6.128-131, il Toḍala-tantra 1.3-19 e 10.9-11, lo Yoni-tantra cap. 3 e 8, il Sarvollāsai-tantra cap. 3, il Muṇḍamala-tantra 1.6.152-154 e lo Śaktisaṃgama-tantra Tārā-khaṇḍa cap. 13 ma è necessario tenere presente che ogni Mahāvidyā può avere più nomi. Tuttavia altre fonti non concordano sul numero delle Mahāvidyā, per esempio nel Mahānirvāṇa-tantra 4.13-14, nel Tantrasāra di Kṛṣṇānanda Āgamavagiśa (XVI sec.) sono dodici, nello Śāktānanda-taraṅgiṇī di Brāhmānanda (XVII sec.) e nel Devībhāgavata-purāṇa 7.28.52-54 sono sedici e nel Niruttara-tantra 1.6-9 sono diciotto, nove kālī-mahāvidyā e nove Śrī (Lakṣmī) mahāvidyā.

La lista dei dieci nomi più popolari proveniente dallo Śiva-purāṇa Umā-saṃhitā sopra citato comprende: Kālī la nera o l'originale Ādi-Mahāvidyā, Tārā la liberatrice, Ṣoḍāṣī la sedicenne Lalitā-Tripurasundarī, Bhuvaneśvarī la signora dei mondi, Bhairavī la collerica, Chinnamastā la decapitata, Dhūmāvatī la vedova affumicata dal fumo (dhūma) della pira funebre del marito Śiva, Bhagalāmukhī la paralizzatrice dei nemici, Mataṅgī l'impura fuori casta e Kamalā la sensuale. Dai nomi già si comprendere la natura indipendente, collerica e aggressiva delle Mahāvidyā che richiedono sacrifici animali, un tempo anche umani, e riti sinistri e trasgressivi. I templi dedicati al culto collettivo delle dieci Mahāvidyā sono rari e in genere piuttosto recenti. Più frequenti sono i templi dedicati a singole Mahāvidyā come Kālī, Tārā, Bhuvaneśvarī e Chinnamastā che si trovano in Bengala, Bihar e Odisha.

Al culto particolare di Tārā è dedicato l'intero Tārā-tantra e i manuali Tārā-rahasya di Brāhmānanda Giri e il Tārābhakti-sudhārṇava di Narasiṃha ambedue del XVII sec. Tra i più antichi e noti templi di Tārā si può citare quelli di Ugra-Tārā a Mulajharigarh (Khordha, Odisha) e

a Mahisi (Saharsa, Bihar) e quello di Tārā Tāriṇī a Purushottamapur (Ganjam, Odisha) tutti e tre in origine buddhisti vajrayāna e risalenti dal VII al X sec. Non più antichi del XVI-XVII sec. sono i templi di Chinnamastā i più importanti dei quali si trovano a Rajrappa (Ramgarh, Bihar), a Ramnagar (Varanasi, Uttar Pradesh) e a Chintpurni (Una, Himachal Pradesh). Dhūmāvatī è la sola divinità femminile vedova, Bhairavī, Mātaṅgī e Bhagalāmukhī sono per lo più adorate in privato nei riti maligni dello ṣaṭ-karman per nuocere ai nemici.

Secondo alcuni studiosi la popolarità del culto di Kālī nell'India del Nord-Est di cui gode ancor oggi è in parte da attribuire alla serie di eventi catastrofici che nel XVIII sec. colpì quelle aree dalle incursioni dei bellicosi Maratha avvenute a più riprese dal 1741 al 1751, alle ribellioni dei saṃnyāsin e dei fakiri del 1757 al 1773 sedate dagli inglesi nel sangue, alle siccità e conseguenti carestie, alle epidemie di peste, colera, tifo e vaiolo avvenute dal 1769 al 1773 e del tutto ignorate dai governanti inglesi che volsero le genti di quei territori al culto della terribile Kālī.

Nello śākta Jayadrata-yāmala (X sec.) sono descritte oltre 150 forme diverse di Kālī e di tutte sono riportati i rispettivi mantra e i metodi di culto ma tra tutte queste forme dal XIII sec. ne emergono due principali: la Dakṣiṇa-Kālī ossia la Kālī irata volta a Sud che poggia il piede sinistro (ālīḍha) sul petto del cadavere di Śiva disteso a terra nel crematorio e la relativamente benigna Bhadra-kālī. Le due forme di Kālī ossia la ālịḍha Dakṣiṇa-Kālī e la praty-ālīḍha Bhadra-kālī sono anche menzionate nel Guptasādhana-tantra 6.36.37.

In Bengala Kālī è adorata attraverso il kālī-yantra descritto in dettaglio nel Kālī-tantra e menzionato nel Karpūrādi-stotra 18. Come lo śrī-yantra, la costruzione e la meditazione sul kālī-yantra procede dall'esterno verso l'interno fino al punto (bindu) centrale. Dalla porta Est della triplice recinzione quadrata che rappresenta un tempio (bhūpura) si passa alla corolla di un un unico fiore di loto di otto petali (aṣṭadala-padma) presieduti dalle aṣṭa-mātṛkā anche dette aṣṭa-bhairavī. All'interno della corolla ci sono cinque triangoli (tri-koṇa) equilateri concentrici con l'apice che punta verso il basso per un totale di quindici angoli (tri-paṅcāra).

Nella simbologia degli yantra i triangoli che puntano verso il basso non sono altro che yoni stilizzate e rappresentano Devī. Questi cinque triangoli rappresentano inoltre le cinque guaine (paṅca-kośa) che racchiudono l'ātman, i cinque elementi materiali grossolani (paṅca-mahābhūta) mentre i quindici angoli rappresentano le quindici Kālī-nityā e le altrettante fasi (tithi) della Luna calante. Al centro del triangolo più interno e piccolo vi è il punto (bindu) dove Kālī risiede. Il bindu è il punto che contiene il tutto, lo zero o infinitamente piccolo dal quale si espande l'infinitamente grande brahman. Senza il bindu (e i mantra inscritti) ogni yantra è praticamente senza vita anche se correttamente disegnato.

Kālī la nera è la forma femminile di kāla che significa anche tempo e destino e che anche uno dei

nomi di Śiva. Nel Devī-māhātmya 7.6 è detto che Kālī nasce dalla fronte contratta (bhrukuṭī-kuṭila lalāṭa) dell'irata Durgā nella lotta contro i demoni Caṇḍa e Muṇḍa. Nel Mahānirvāṇa-tantra 4.30-34 Śiva rivela il significato del nome Kālī: "Mahākāla (Śiva) il distruttore dell'universo è una tua forma. Al tempo della grande distruzione Kāla divora tutto, perciò è chiamato Mahākāla. Poiché tu divori Mahākāla tu sei la suprema e originale Kālikā. poiché tu divori Kāla tu sei Kālī la forma originale di tutte le cose. Tu sei l'origine di tutte le cose, perciò tu sei la celebrata Kālī originale. Assumendo di nuovo la tua forma oscura, senza forma, indescrivibile, inconcepibile tu sola rimani (sopravvivi alla morte e distruzione). Pur essendo dotata di forma, tu sei senza forma. Per il potere dell'illusione tu hai molte forme, pur essendo senza origine tu sei l'origine di tutto, sei la creatrice, la distruttrice e la protettrice (dell'universo)"[379].

Nel Toḍala-tantra 3.18-19 è detto che Kālī ha otto forme dette aṣṭa-kālikā: Dakṣiṇa, Siddha, Guhya, Śrī, Bhadra, Camuṇḍā, Śmaśāna e Mahā-Kālī, ma nella Mahākāla-saṃhitā Kāmakalā-khaṇḍa 1.42-44 ne sono elencate nove: Dakṣiṇā, Bhadrā, Śmaśānā, Kālā, Guhyā, Kāmakalā, Dhanā, Siddhi e Caṇḍā. Nei dhyāna-mantra specifici che si trovano negli śākta purāṇa, tantra e manuali tantrici di culto, la irata Dakṣiṇā-Kālī viene visualizzata nuda mentre in una notte oscura calpesta il cadavere di Śiva disteso a terra nel crematorio disseminato di ossa e frequentato da spiriti e sciacalli. Il nome Śmaśāna-vāsinī indica Kālī che risiede nel crematorio. Lalanā-jihvā indica Kālī con la lingua di fuori cosa del quale ci sono varie interpretazioni. Il crematorio rappresenta la terra di mezzo tra questo mondo e il prossimo, il luogo migliore meditare sulla temporaneità e vanità del mondo e l'eternità del sè individuale (ātman). Nei manuali di culto è ingiunto che i templi di Kālī e di Śiva-Bhairava debbano trovarsi fuori città in direzione Sud e in prossimità di un crematorio.

La nudità (digambarī) di Kālī rappresenta la verità svelata, la sua carnagione scura (kala o śyāma) rappresenta il tempo e la dissoluzione, i suoi tre occhi (tri-netrā) rappresentano le tre fasi temporali: passato, presente e futuro, i capelli sciolti (mukta-keśī) la sua indipendenza, la bocca aperta (guhā-mukhā), i canini come zanne (damṣṭra), le labbra insanguinate (rudhira-mukha) e la lingua di fuori (lalanā-jihvā) rappresentano la sua aggressività. Anche altre forme irate di Devī sono nude, scure e mostrano i denti ma Kālī è l'unica con la lingua di fuori e le labbra insanguinate.

Queste due caratteristiche peculiari di Kālī ricordano l'episodio dell'uccisione del demone Raktabīja narrato nel Devī-māhātmya cap. 8 dove ella pazza d'ira beve ogni goccia di sangue del

379 Mahānirvāṇa-tantra 4.30-34: tava rūpaṃ mahākālo jagat-saṃhāra-kārakaḥ, mahā-saṃhāra-samaye kālaḥ sarvaṃ grasiṣyati. kalanāt sarva-bhūtānāṃ mahā-kālaḥ prakīrtitaḥ, mahā-kālasya kalanāt tvam ādyā kālikā parā. kāla-saṃgrasanāt kālī sarvesām ādirūpiṇī, kālatvād ādi-bhūtatvād ādyā kālī-iti gīyate. punaḥ svarūpam āsādya tamo-rūpaṃ nirākṛtiḥ, vācātītaṃ manogamyaṃ tvam eka-eva-avaśiṣyase. sākārā'pi nirākārā māyayā bahu-rūpiṇī, tvaṃ sarva-ādir-anādis-tvaṃ kartrī hartrī ca pālikā.

demone colpito dalle armi di Durgā-Caṇḍikā prima che cada a terra così che le gocce non si trasformino in un nuovo demone. Secondo altre interpretazioni la lingua di fuori di Kālī rivela il suo disgusto (jugupsā) per i demoni contro i quali deve combattere, oppure rivela il suo imbarazzo (lajjā) quando senza volerlo calpesta il marito Śiva disteso a terra nel crematorio. Secondo una interpretazione śākta tantrica sinistra, la lingua di fuori di Kālī rivela il piacere sessuale da lei gustato mentre si unisce nel trasgressivo rapporto sessuale inverso (viparīta-bandha o ratā) con l'inerte Śiva disteso a terra nel crematorio.
I demoni uccisi da Kālī e i suoi devoti ottengono ambedue la liberazione, la questione è come. Kālī indossa una cintura di braccia mozzate che rappresentano le attivitài karmiche che nel caso dei demoni lei violentemente estirpa. Indossa due feti abortiti come orecchini e una ghirlanda di 50 (o 51) teste mozzate (muṇḍa-māla) che rappresentano le altrettante lettere dell'alfabeto sanskrito (varṇa-mālā) o gli śākta-pīṭha. Nelle sue quattro o più braccia Kālī regge la testa mozzata di un demone la cui decapitazione con la scimitarra rappresenta l'annullamento della nozione di identità (ahaṃkāra). Con le altre braccia Kālī brandisce molte armi: lance, asce, archi e frecce, scudi, ecc. tra cui la scimitarra (khaḍga) insanguinata che rappresenta la discriminazione (viveka) tra il vero e il falso, reggono oggetti simbolici tra cui la campanella (ganthā) e la conchiglia (śaṅkha) o per i suoi devoti ella con le mani esibisce i mudrā del coraggio (abhaya) e della benedizione (varada).
La forma di Kālī adatta al culto domestico e destro dei capifamiglia è la 'benigna' Badra-Kālī che poggia il piede destro sul petto di Śiva dormiente disteso a terra nel crematorio e che brandisce la scimitarra con una delle sue braccia sinistre. La forma di Kālī adatta al culto sinistro ed esoterico degli asceti śākta è Śmaśāna-Kālī, la Kāli del crematorio o Dakṣiṇa-Kālī, la Kālī volta a Sud che poggia il piede sinistro sul petto del cadavere di Śiva disteso a terra nel crematorio e che brandisce la scimitarra con una delle sue braccia destre. Nel tempio di Kālī a Kālīghāṭ a Kolkata (Bengala), diversamente dai templi hindū dove l'immagine sacra della divinità è volta ad Ovest, l'immagine di Kālī è volta a Sud e coloro che si recano al tempio la avvicinano da sinistra anziché da destra e le girano attorno (pradakṣiṇa) da destra nell'inauspicioso senso antiorario come si fa attorno alla pira funebre anziché nell'auspicioso senso orario.
La direzione Sud verso cui Dakṣiṇa-Kāli è volta è significativa. Tradizionalmente il crematorio deve essere situato in riva al fiume a Sud del villaggio nella direzione presieduta da Yama, il signore della morte e nei pressi del quartiere degli intoccabili caṇḍāla e degli addetti al crematorio. Adatta al culto degli asceti śākta sinistri è anche la forma particolare di Kālī detta Śava-Śīvā che nel crematorio si congiunge a Śiva nel sopraccitato trasgressivo rapporto sessuale inverso. Questa particolare forma di Kālī è celebrata a Navadvipa (Bengala) durante il festival kālī-

pūjā detto anche śakti-rasa o mahā-niśā che si tiene la notte di Luna Nuova (amāvāsyā) del mese di Kārtika (Ottobre-Novembre).
La nudità o l'essere malvestiti è una grave rottura delle norme di comportamento indiano in generale e degli dvija e delle donne in particolare. Tutti nasciamo nudi ma il rimanerlo è costume degli incivili (anārya) tribali e degli intoccabili fuori casta. La persona civile è vestita, gli dvija non si denudano mai completamente neanche per fare il bagno, per dormire o fare sesso. La nudità è ammessa soltanto agli asceti śaiva che imitano Śiva e agli asceti jaina che imitano Mahāvīra, in tal caso la nudità indica il distacco dal corpo, l'assenza di senso di proprietà e l'indipendenza.
La prima dettagliata descrizione di Kālī si trova nel Devī-mahātmyā cap. 7-8. Un precedente riferimento a Kālī si trova nel Mahābhārata Sauptika-parvan 8.65-68 dove è detta accompagnare Aśvatthama all'attacco al campo dei pāṇḍava al termine della battaglia di Kurukṣetra dove Aśvatthama uccide tutti i cinque figli di Draupadī e dei pāṇḍava ma si tratta di semplici riferimenti privi di una ampia descrizione del carattere e della forma di Kālī. Riferimenti più tardi a Kālī si trovano nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 72.66-68 e 106.20-28 e nell'Agni-purāṇa cap. 133-136. In ambito kāvya, Kālidāsa (V sec.) nel Kumāra-saṃbhava 7.39 menziona Kālī che ornata con una collana di teschi partecipa con le mātṛkā alla processione che accompagna Śiva al matrimonio con Pārvatī. In ambito buddhista mahāyāna Aśvaghoṣa (II sec. d.C.) nel Buddha-carita cap. 13 descrive una attraente giovane danzatrice di nome Megha-kālī dalla carnagione scura come una nuvola che, inviata da Māra il signore della morte, danza con un teschio in mano per tentare il Buddha e impedirgli di ottenere l'illuminazione.
Tra le dieci Mahāvidyā una delle più orribili e carica di significati esoterici è Chinnamastā che si mozza la testa con una sciabola. La più alta forma di adorazione di Kālī da parte del kāli-bhakta e il supremo sacrificio dell'auto-decapitazione. La decapitata Chinnamastā è raffigurata danzare nuda sulla coppia copulante di Kāma e Ratī distesi a terra che personificano la lussuria e l'attaccamento. La mano destra di Chinnamastā regge la sciabola mentre la sinistra regge per i capelli la propria testa mozzata che beve uno zampillo del sangue che esce dal suo collo reciso. Le due yoginī nude chiamate Dākinī e Vārṇinī che la affiancano bevono gli altri due zampilli che escono dal collo reciso di Chinnamastā.
Il sangue che zampilla dal collo reciso rappresenta l'ascesa della kuṇḍalinī-śakti attraverso la suṣumṇā-nāḍī provocata dall'amplesso di Kāma e Ratī e le due yoginī rappresentano la iḍā-nāḍī e la piṅgalā-nāḍī. Il significato simbolico dell'immagine di Chinnamastā è abbastanza palese, lo śākta tantrico sinistro deve abbandonare l'ego e la preoccupazione circa la propria vita e usare l'energia generata dall'unione sessuale per ottenere la liberazione. La serpentina kuṇḍaliṇi-śakti che si abbevera del proprio sangue richiama il noto simbolo alchemico del serpente Uroboro che

si morde la coda simbolo del ciclo infinito e della trasmutazione. La procedura del pūjā e i mantra di Chinnamastā sono contenuti nel Mantra-mahodadhi cap. 6 e altri manuali śākta.

Come nelle tradizioni śākta hindū anche nel buddhismo tantrico vajrayāna si assiste alla moltiplicazione del numero delle bodhisattva femminili e delle semi divinità femminili maligne e benigne. Nei manuali di culto vajrayāna Niṣpannayogāvalī di Abhayākaragupta (XII sec.) e Sādhanamālā (XII sec.) sono descritte le numerose Śakti disposte nei maṇḍala delle famiglie dei sedici bodhisattva maschili e femminili. Queste Śakti sono personificazioni delle otto direzioni (aṣṭadik-pālikā) e di principi dottrinali come le dodici Paramitā (perfezioni), le dodici Vasitā (discipline), le dodici Bhūmi (livelli di esistenza), le dodici Dhāriṇī (personificazioni dei dhāraṇī-mantra) e le trentadue Icchā-devī (personificazioni delle virtù da coltivare e dei difetti da evitare o correggere).

Si può dire che l'affollato pantheon delle divinità hindū si espande tra i due estremi costituiti dalla meravigliosa e attraente coppia di Rādhā e Kṛṣṇa e la terrificante coppia di Kālī e Śiva-Kala-Bhairava. Malgrado le diversità dell'aspetto e del carattere le due coppie hanno comunque qualcosa in comune. Ambedue Rādhā e Kālī non sono coniugate con la loro controparte maschile e il carattere di Rādhā quel misto di collera, gelosia, frustrazione e orgoglio detto māna che dai teologi gauḍīya vaiṣṇava le è attribuito, somiglia al carattere di Kālī. Nella letteratura gauḍīya e delle tradizioni devozionali medioevali Rādhā è gelosa, in collera e insofferente dei tradimenti di Kṛṣṇa con le altre gopī, ella mostra un carattere diverso da quello delle caste, sottomesse ed esemplari Lakṣmī e Sītā devote consorti di Viṣṇu e Rāma o anche di Pārvatī consorte di Śiva.
Per le tradizioni devozionali medioevali Rādhā è una Devī diversa, non è una madre o una creatrice universale. Ad eccezione che nella tradizione che può in effetti essere considerata śākta di Hita-harivamśa (XVI sec.) a Vrindavana, Rādhā non ha uno status indipendente né una funzione propria oltre all'essere la divina amante di carnagione chiara dello scuro Kṛṣṇa. Per i gauḍīya Rādhā è la hlādinī-śakti di Kṛṣṇa, la personificazione della potenza di piacere che Kṛṣṇa manifesta allo scopo di sperimentare la sua natura di goditore.
Nel calendario lunare hindū, ogni ottavo giorno (aṣṭamī) delle due quindicine di Luna calante (kṛṣṇa-pakṣa) e di Luna crescente (sukla-pakṣa) è dedicato a una divinità femminile come Lakṣmī, Rādhā, Sītā, Durga, Kālī, Sītalā e le altre. In tale giorno è celebrata la loro apparizione o la loro vittoria sui demoni che uccidono. Il bengali Jayadeva (XII sec.) nel Gita-govinda 10.11-14 e 11.7 definisce Rādhā con il termine caṅḍī, letteralmente incollerita, ma è evidente il richiamo alla Caṇḍī Devī del culto śākta.
Eccezionalmente, Kṛṣṇa è l'unica divinità maschile al quale è dedicato un aṣṭamī che celebra la sua apparizione detto kṛṣṇa-janmāṣṭamī che cade nella quindicina di Luna calante (kṛṣṇa-pakṣa) del mese di Bhādra (Agosto-Settembre). A Rādhā è dedicato l'aṣṭamī detto rādhā-aṣṭamī che cade nella successiva quindicina di Luna crescente dello stesso mese. Rādhā come Lakṣmī, Pārvatī, Gaurī, Annapūrṇā, Ambikā, Lalitā e altre forme benigne di Devī, è di carnagione chiara o dorata. Anche le forme benigne di Śiva sono di carnagione chiara, mentre Kṛṣṇa (lo scuro), le forme irate di Śiva-Bhairava e di Kālī (la nera) detta anche Kṛṣṇā, Syāmā, Bhairavī, ecc., sono tutte di carnagione scura. Ambedue Kṛṣṇa e Kālī hanno la carnagione scura il che indica la loro origine tribale. Nella Bhagavad-gītā 11.32 Kṛṣṇa si identifica direttamente con Śiva nella forma dello scuro Kāla-Bhairava quando afferma: “Io sono il grande tempo (kāla), il distruttore dei mondi

...”[380]

Il termine kālī significa anche nuvola scura di temporale che ha lo stesso colore blu scuro che è attribuito alla carnagione di Kṛṣṇa anche chiamato Syāma mentre Kālī è chiamata Syāmā. Per sottolineare l-identit’ di Kṛṣṇa con Kālī in occasione di alcuni festival in vari templi di Rādhā e Kṛṣṇa a Vrindavana (Mathura, Uttar Pradesh) l’immagine sacra di Kṛṣṇa è addobbata come Kālī con la scimitarra che sostituisce il flauto, una lingua posticcia estroflessa, ecc., e nei templi di Kālī la sua immagine sacra è addobbta come Kṛṣṇa.

Le coppie formate da Rādhā e Kṛṣṇa e da Kālī e Bhairava sono ambedue sensuali ma in modo diverso. Rādhā e Kṛṣṇa sono ambedue giovani, attraenti e innamorati l’uno dell’altro. Kālī è nuda, irata, orribile a vedersi, esprimeuna sensualità incontrollata congiungendosi con Bhairava dormiente o morto disteso a terra nel crematorio nel rapporto sessuale inverso (viparīta-bandha) come è descritto nel Kālī-tantra Pūrva-ardha 1.34 e nel Kālīkarpūrādi-stotra 7. Kālī e Bhairava hanno a che fare con il sesso e la morte che in ambito tantrico indicano gli strumenti per ottenere la liberazione finale.

Ispirata dal decimo skanda del Bhāgavata-purāṇa in particolare dai cinque capitoli 29-33 che compongono il rasa-paṅcādhyaya, la letteratura devozionale medioevale vaiṣṇava che riguarda Radhā e Kṛṣṇa è piuttosto licenziosa, forse mai in nessun luogo e in nessuna epoca l’amore sacro si è avvicinato tanto all’amore profano. Il poeta bengali Jayadeva (XII sec.) nel Gitagovinda 12.11-12 allude alla trasgressiva posizione sessuale inversa assunta da Rādhā nel corso di un rapporto con Kṛṣṇa. Trasgressiva perché è Rādhā che assume il controllo.

Tuttavia il Kṛṣṇa libertino che si diverte con Rādhā e le pastorelle di Vrindavana incarna un tipo di bellezza piuttosto androgino. Egli è descritto come un sedicenne (yauvana) privo di barba e baffi, con una chioma corvina, ornato di orecchini, collane e bracciali, in piedi e assume la posa del corpo curvata in tre punti (tri-bhaṅga), la stessa posa assunta dalle antiche vṛkṣaka-yakṣinī e śālabhaṅjikā e in ambito mahāyāna assunta anche dal bodhisattva maschile Avalokiteśvara e dalle bodhisattva femminili Śyāma-tārā (Tārā verde) e Sita-tārā (Tārā bianca).

i palmi delle mani e le piante dei piedi delle immagini sacre di Kṛṣṇa e delle Devī benigne sono tinti di rosso vermiglio (kuṅkuma o alṭa) come tradizionalmente in India usano le donne. L’immagine sacra di legno di Jagannātha-Kṛṣṇa nel grande tempio di Puri (Odisha) ha un orecchino dipinto alla narice destra come usano le Devī e le donne, ma secondo alcune fonti l’uso di ornamenti e cosmetici femminili da parte di Kṛṣṇa è un riferimento al gioco del camuffamento (viḍambana-līlā) attuato da Kṛṣṇa a Vrindavana per poter avvicinare Rādhā senza allertare gli anziani.

380 Bhagavad-gītā: kālo’smin loka-kṣayakṛt pravṛddhaḥ ...

Nel Viṣṇu-purāṇa 6.5.4 74-79 il ṛṣi Parāśara spiega che Viṣṇu-Kṛṣṇa è Bhagavat poiché è dotato delle sei ricchezze o fortune (bhaga): supremazia, potenza, fama, bellezza, saggezza e rinuncia. Diversamente nel Brahmavaivarta-purāṇa Prakṛti-khaṇḍa 2.11-12 Viṣṇu-Nārāyaṇa spiega che Śakti (Lakṣmī) è chiamata Bhagavatī poiché è dotata di tre bhaga: intelligenza, ricchezza e fama e che lui è chiamato Bhagavat poiché è associato con Śakti. Ma il termine bhaga significa anche vagina. Il nome Kṛṣṇa deriva dalla radice verbale kṛś attrarre. Nel Bhāgavata-purāṇa 10 cap. 20-23 è narrato che quando Kṛṣṇa nella foresta nel cuore della notte suona il flauto, le pastorelle come attratte da un magico mantra, abbandonano precipitosamente le loro case, i figli, i mariti e i loro anziani per raggiungerlo. Altro nome di Kṛṣṇa è Mādana-mohana che significa che egli affascina anche Mādana (Kāmadeva o Kandarpa) con il quale si identifica nella Bhagavad-gītā 10.28. Kṛṣṇa condivide con Kāmadeva lo stesso bīja-mantra klīṃ e il gāyatrī-mantra tantrico. Con Lalitā-tripurasundari della tradizione śākta śrī-vidyā Kṛṣṇa condivide il bīja-mantra klīṃ. Ciò che differenzia Kṛṣṇa da Kāmadeva è che quest'ultimo accende negli esseri viventi l'attrazione per il sesso opposto, ma egli non è un soggetto attraente mentre Kṛṣṇa è il supremo oggetto di attrazione per tutti gli esseri viventi e tutte le divinità Kāmadeva compreso.
Nella tradizione gauḍīya-vaiṣṇava ai kṛṣṇa-bhakta è raccomandato di indirizzare il desiderio sessuale egoistico (kāma) verso Kṛṣṇa, il maschio supremo (mahā-puruṣa) per sublimarlo in amore per lui (kṛṣṇa-preman) che distrugge il kāma egoista. Al medesimo fine, ossia alla distruzione di kāma, servono gli irati di Kālī e Bhairava, il loro terribile aspetto e l'ambiente macabro che li circonda. In Bengala, il culto dei gauḍīya-vaiṣṇava di Rādhā e Kṛṣṇa e quello śākta e śaiva di Kālī e Bhairava si sono sviluppati contemporaneamente e inevitabilmente sisono influenzati a vicenda. Malgrado mantenga il suo aspetto orribile, nelle liriche del poeta Rāmprasād Sen (1718-1775) e più tardi nel saggio "Kali the mother" (1900) di Sister Nivedita (1867-1911), Kālī per i suoi bhakta è una figura materna e affettuosa.
Al governatore di Navadvipa (Bengala) Kṛṣṇacandra Roy è attribuita l'inaugurazione del festival kālī-pūjā che si svolge nella notte della Luna nuova (amāvāsyā) del mese di Kārtika (Ottobre-Novembre). Prima di Rāmprasād Sen e di Kṛṣṇacandra Roy il culto di Kālī era riservato agli asceti, sinistro e segreto ma grazie a loro divenne devozionale, adatto anche ai capifamiglia, destro e pubblico.
L'idea della danza circolare (rasa-maṇḍala) delle 64 0 108 gopī di Vrindavana attorno a Rādhā e Kṛṣṇa richiama alla mente il rito tantrico kaula del cakra-pūjā, il cerchio delle yoginī nei loro templi circolari e il rito della rotazione delle yoginī (yoginī-saṃcara) nel gaṇa-cakra vajrayāna. Tra i tanti miti puranici che riguardano Kālī, nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga cap. 106 e Uttara-bhāga cap. 100 e nel Bhadrakālī-māhātmya (XIV sec.) di tradizione keralita, è narrato che Śiva per

uccidere il demone Dāruka che aveva ricevuto la benedizione da Brahmā di poter essere ucciso solo da una donna, chiese aiuto a Pārvatī. Pārvatī per accontentarlo entrò nel corpo di Śiva-Nīlakaṇṭha e assorbì il veleno halāhala che Śiva aveva bevuto in occasione del frullamento dell'oceano di latte.
Pārvatī fuoriuscì dalla gola di Śiva dove era contenuto il veleno nella forma scura e irata di Kālī pronta al combattimento. Dopo aver ucciso Dāruka, Kālī era ancora così irata che minacciava di distruggere l'universo, allora Śiva per calmarla assunse la forma di un bambino steso a terra nel crematorio. Kālī senza accorgesene lo calpestò e imbarazzata temendo di aver spaventato ofatto del male a un innocente bambino si morse la lingua e come una madre lo portò al petto per allattarlo, ma con il latte lo Śiva bambino riassorbì il veleno halāhala e la collera di Kālī. Nelle biografie di Rāmprasad Sen, di Bābā Bāmākephā (1837-1911) del tempio di Tārā a Rampurhat (Birbhum, Bengala), di Rāmakṛṣṇa (1836-1886) e di altri grandi kālī-bhakta, è narrato che Kālī sia apparsa di fronte a loro e per affetto materno li abbia allattati come una madre amorevole.
Le tradizioni vaiṣṇava medioevali dell'India del Nord gauḍīya, nimbārki, puṣṭi-mārga (vallabha) e altre, teorizzano tre (o due) livelli di sādhana. Nel Bhaktirasamṛta-sindhu 1.2.1 Rūpa Gosvāmin classifica la bhakti Kṛṣṇa in sādhana-bhakti che con la pratica matura in un ininterrotto sentimento di devozione per Kṛṣṇa detto bhāva-bhakti che a sua volta matura nell'amore estatico per Kṛṣṇa detto prema-bhakti.
Nel caso dei due livelli del sādhana, il primo adatto ai bhakta neofiti basato sull'osservanza delle ingiunzioni (viddhi) e delle proibizioni è detto vaidhika-bhakti, mentre il secondo e ultimo livello adatto ai bhakta avanzati e adottato quando l'osservanza delle ingiunzioni e proibizioni diventa spontanea (sahaja) è detto rāgānuga-bhakti. Questo secondo livello di bhakti nel caso dello sviluppo di una relazione d'amore (mādhurya o śṛṇgāra-rasa) del bhakta con Kṛṣṇa sul modello di Rādhā e delle gopī prevede l'abbandono del senso di identità maschile sostituito in meditazione da una virtuale identità femminile (strī-bhāva o nello specifico Rādhā o gopī-bhāva) che gradualmente matura in un corpo virtuale femminile detto perfetto (siddha-deha), divino (divya-deha) e liberato (mukta-deha) adatto alla partecipazione ai divertimenti amorosi (mādhurya-līlā) di Rādhā e Kṛṣṇa nel loro mondo spirituale (goloka-vṛndāvana). Il rāgānuga-bhakta si visualizza come donna perché l'atteggiamento di totale sottomissione del bhakta ideale per Kṛṣṇa è identico all'atteggiamento della moglie verso il marito.
Prima dei gauḍīya bengalesi e di altre tradizioni krishnaite dell'India del Nord come il gujarati Nṛsimha Mehta (XV sec.) molti rappresentanti maschili di tradizioni devozionali come i vaiṣṇava alvar Nammalvar (VIII sec.) e Tirumangai Alvar (VIII sec.), lo śaiva nayanar Manikkavacakar (IX sec.) e sant come kabir (XV sec.) avevano già composto inni devozionali considerandosi donne

innamorate di Viṣṇu, Kṛṣṇa, Rāma o Śiva come Lakmī, Rādhā, Sītā o Pārvatī. Nei templi della tradizione śrī-vaiṣṇava dell'India del Sud nel festival annuale celebrato il giorno che ricorda la nascita di Vedānta Deśika (1268-1369) il grande riformatore della setta vadakalai che in meditazione immaginava se stesso come una amante femminile di Kṛṣṇa le sue statue sono vestite con panni femminili.

Diversamente nella maggior parte delle tradizioni śaiva l'obiettivo del sādhana è la liberazione tramite l'identificazione con Śiva quindi non è necessario che l'adepto maschile o femminile si visualizzi di genere sessuale differente dal suo. Laddove per giungere all'obiettivo lo śaiva utilizzi la bhakti per Śiva tale bhakti è solo uno strumento non il fine. Lo stesso dicasi dell'obiettivo del sādhana tantrico degli śaiva-śākta che per l'adepto è l'integrazione o l'androginia esemplificata da Ardhanarīśvara mentre l'obiettivo del sādhana degli śākta dovendo evitare di sviluppare una inappropriata relazione erotica con le Devī benigne e men che meno con le irate come Kālī, rende necessario che essi visualizzino le Devī come materne ed essi stessi come bambini innocenti. Il poeta bengali Lakṣmaṇa Ācārya (XVI sec.) nel poema Caṇḍicuca-paṅcāśikā descrive in cinquanta versi la bellezza del seno materno di Caṇḍī (Durgā). Detto ciò, il sentiero della bhakti dovrebbe essere più facile per le donne vaiṣṇava, śaiva e śākta poiché esse potrebbero non sforzarsi di assumere una identità sessuale opposta ma non pare salvo rare eccezioni, che i confratelli maschi abbiano riconosciuto alle donne significativi vantaggi e risultati.

Nello śākta bengali Kālīvilāsa-tantra cap. 23-24 è narrato che Kṛṣṇa è figlio di Kālī che per questa ragione è diventata nera e nel cap. 35 riporta un dialogo tra Kṛṣṇa e Kālī. Riferimenti al culto di Rādhā e Kṛṣṇa e ai loro bīja-mantra, mūla-mantra, gāyatrī-mantra, kavaca-mantra, dhyāna-mantra, nyāsa e yantra si trovano in vari altra śākta-tantra di origine bengali come il Devī-rahasya cap. 4 e manuali tantrici come il Tantrasāra di Kṛṣṇānanda Āgamavagiśa (XVI sec.) Nel compendio tantrico śākta Prāṇatoṣiṇī di Rāmatoṣana (XIX sec.) oltre a una descrizione di 50 forme di Viṣṇu e delle sue Śakti, c'è un inno dei cento nomi (śatanāma-stotra) di Kṛṣṇa mentre nell'altrettanto śākta Rādhā-tantra cap. 33 c'è un inno dei mille nomi (sahasranāma-stotra) di Rādhā. Nel tardo Rādhā-tantra è detto che Rādhā è una servitrice-messaggera (dūtī) di Lalitā-Tripurāsundarī che per suo ordine appare a Vraja per assistere Kṛṣṇa nella pratica del trasgressivo kaula-ācāra tantrico. Nello Yoni-tantra 4.6 Śiva rivela a Pārvatī che lui è diventato Śiva (auspicioso) soltanto grazie al culto che ha offerto a Pārvatī e che Kṛṣṇa è divenuto quello che è (kṛṣṇatvam āgataḥ) ossia beato e fortunato (Bhāgavat) solo grazie al culto che ha offerto a Rādhā. Nello śākta Devībhāgavata-purāṇa 9 i cap. 13-14 sono dedicati alle storie di Rādhā definita emanazione di Durgā.

Anche nello śākta Mahābhāgavata-purāṇã cap. 49-51 sono narrate storie di Rādhā e Kṛṣṇa

dichiarati incarnazioni di rispettivamente di Kālī e di Śiva. Nel Tantrarāja-tantra 34.84 Kṛṣṇa è identificato con Lalitā-Tripurasundarī (lalitā puṃ-rūpā kṛṣṇa-vigrahā) e nel Toḍala-tantra 10.10-11, le dieci Mahāvidyā sono identificate con i dieci avatāra di Viṣṇu: Tārā con Matsya, Bhagalāmukhī con Kūrma, Dhūmāvatī con Varāha, Chinnamastā con Nārasiṃha, Bhuvaneśvarī con Vāmana, Mataṅgī con Rāma, Lalitā-Tripurasundarī con Paraśurāma, Bhairavī con Balarāma, Kālī-Bhāgavatī con Kṛṣṇa e Kamalā con il Buddha. In Bengala la vicinanza e la concorrenza tra le tradizioni śākta e gauḍīya-vaiṣṇava ha permesso il travaso da una tradizione all'altra di divinità, riti e dottrine. Nella tradizione gauḍīya Lalitā oggetto di culto della tradizione sri-vidya, è diventata la principale amica-confidente (sākhī) di Rādhā, la seconda gopī in ordine di importanza ma a lei sottoposta.

Anche Śiva è una figura ambigua. Nel corso dei secoli ha integrato Rudra, una divinità irata delle tempeste e carnefice di mucche (go-ghnam) e di uomini (puruṣa-ghnam) di probabile origine tribale menzionato nel Ṛg-veda 1.114.10 e 10.136. Ha poi integrato il Rudra dell'Atharva-veda 7.87, 11.2 e dello Śuklayajur-veda 16.28 dove è definito signore dei cani (Sva-pati) e quello dell'inno Śatarudrīya definito signore (pati) dei ladri e imbroglioni (stena, taskara e stāyu) e rappresentato dal carpententiere (takṣa), dal vasaio (kulāla), dal fabbro (kamāra), dall'intoccabile pescatore (puṅjiṣṭa) e dal cacciatore (niṣada). Ha integrato infine il Rudra della Nīlarudra-upaniṣad al quale non si offrono oblazioni nei riti vedici del fuoco con lo Śiva oggetto di devozione ed elargitore della liberazione della Īśa-upaniṣad, Śvetāśvatara-upaniṣad e Atharvasiras-upaniṣad.

Le forme di Śiva si dividono in benigne (anugraha-mūrti) dalla carnagione bianca (śveta) come l'insegnante Dakṣiṇā-mūrti, suonatore di Vīṇā (Vīṇādhara), re dei danzatori (Naṭarāja), ecc. e in irate (samhāra-mūrti) dalla carnagione scura (kāla) come Bhairava e le sue otto o 64 terribili manifestazioni. Śiva non è un dio della fertilità come l'itifallico Min l'egizio e il Priapo greco e romano, piuttosto è una divinità ascetica riluttante perfino a sposare Pārvatī la quale lo conquista con le sue ascesi, non con la sua bellezza. Anche da capofamiglia Śiva rimane un asceta che vive isolato sul monte Kailāsa, fuori dalla società. Śiva non si preoccupa come Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 3.22-23 di dare l'esempio alla società. Śiva sfugge alle definizioni, è maschio, è femmina è androgino, è un yogin avadhūta senza āśrama né varṇa, è pazzo, nudo o vestito di pelle di tigre, è coperto di cenere e ornato di serpenti al collo e alle braccia.

Le principali fonti delle informazioni e dei miti che riguardano Śiva sono i purāṇa e le itihāsa ma è stato anche spesso celebrato nel kāvya sanskrito per esempio nel Kumāra-sambhava di Kālīdāsa (V sec.), nel Kirāta-arjunīya di Bharāvi (VI sec.), nell'Hara-vijaya di Rājānaka Ratnākara (IX sec.), nell'Haracarita-cintamani di Jayadratha (XII-XIII sec), nello Śivalīlā-arṇava di Nilakantha Dikṣita (XVII sec.) e molti altri poemi.

Śiva è il più grande asceta (Mahā-yogin, Yoga-īśvara, Yogi-indra, Yoga-īśa, ecc.) capace con uno sguardo di incenerire Kāmadeva che ha osato distrarlo dalla meditazione (Kāmāntaka) e che usa come veicolo (vāhana) il toro Nandi simbolo di forza e virilità. É l'esemplare marito di Pārvatī e il padre di Skanda e Gaṇeśa ma è anche disteso ai piedi di Kālī nel crematorio, è lo yogin capace di sedurre le mogli dei saggi ritirati nella foresta dei pini ma in varie occasioni soccombe al fascino di Viṣṇu-Mohinī e della mitica apsaras Tilottamā. Śiva conosce la scienza segreta del riportare in vita i morti (saṅjīvana-vidyā) che però in un mito narrato nel Mahābhārata e in vari purāṇa rivela a Śukrācārya guru dei demoni (asura) che l'ha soddisfatto con le sue ascesi. C'è lo Śiva delle tradizioni śaiva destre e ortodosse (vaidika) adatte ai capifamiglia e quello delle tradizioni śaiva estreme (ati-mārga) sinistre e eterodosse (avaidika) adatto agli asceti, c'è lo Śiva che indossa il cordone sacro dei brāhmaṇa e c'è lo Śiva anti vedico (veda-bahya).
Nella forma di Mahā-kāla è il signore del tempo e della morte, nella forma di Vaidyanātha è il Signore dei medici e nella forma di Naṭarāja è il signore della danza della creazione e della distruzione. É il distruttore dei demoni Gajāsura, Andhakāsura, Jālandharāsura e delle tre città Tripura, è il tremendo (Bhairava), il pauroso (Bhīma), il signore dei fantasmi (Bhūteśa o Bhūta-nātha) e residente nel crematorio (Śmaśāna-nilaya) ma è anche l'auspicioso (Śiva), il benevolente (Śambhu) colui che da gioia (śaṅkara) e il signore degli dei celesti (Mahā-deva), è il facilmente soddisfabile (āśutoṣin) ma è anche l'altrettanto facilmente irritabile (āśukopin).
Le tradizioni śaiva si dividono in ortodosse ed eterodosse. Poichè si sono verificate commistioni e influenze reciproche le tradizioni ortodosse basate sugli śaiva-purāṇa sono definite siddhantiche e quelle basate sugli śaiva-āgama (Tamil, liṅgayat-vīraśaiva e Kashir) sono definite agamiche. Le tradizioni śaiva eterodosse derivate dai pāśupata sono quelle dei kāpālika e dei kālāmukha.
Pare che alle più antiche tradizioni devozionali e tantriche eterodosse dei bhāgavata vaiṣṇava e śaiva aderissero soltanto i capifamiglia brāhmaṇa. La più antica tradizione ascetica ispirata probabilmente dagli ordini monastici buddhisti è la śaiva eterodossa pāśupata anch'essa riservata ai brāhmaṇa fondata da Lakulīśa nel II sec. d.C. Secondo un mito narrato nel Vāyu-purāṇa cap. 23 a Kayavarohan oggi Karvan (Vadodara, Gujarat) Śiva in un crematorio si impossessa e rianima il cadavere di un giovane brāhmaṇa chiamato Lakulīśa, inizia ad insegnare lo śaiva-dharma e così fonda la sua omonima tradizione. Le immagini di Lakulīśa che ornano alcuni templi dell'India del Nord lo raffigurano itifallico, seduto nell'atto di insegnare e armato di un bastone (lakula) da cui trae il nome. Dalla tradizione ascetica di Lakulīśa traggono origine le tradizioni dei kāpālika portatori del teschio, dei soma-siddhāntika, dei kālāmukha o dalla faccia nera e altre fino ai più recenti aghora,
La più antica menzione dei pāśupata o Lakulīśa si trova in una iscrizione datata 380 d.C. scoperta a

Mathura (Uttar Pradesh). Oltre al Pāśupata-sūtra tra i più importanti testi di questa tradizione si annoverano il Paṅcārtha-bhāṣya di Kauṇḍinya (VI sec.) commento al Pāśupata-sūtra e il Gaṇa-kārikā di Bhāsarvajṅa (X sec.) Elementi di dottrine pāśupata si trovano nella Jābāli-upaniṣad, nell'Atharvasira-upaniṣad, nel Mṛgendra-āgama e sono riassunti nel Sarvadarśana-saṃgraha di Mādhava-vidyāraṇya (XIV sec.) La dottrina pāśupata era basata sui paṅca-ārtha: norme prescritte (vidhi) che permettono l'unione (yoga) con Śiva che è la causa (kāraṇa) dell'effetto (kārya) il mondo materiale e il termine delle sofferenze (duḥkha-anta).

Tre erano gli stadi del sādhana degli asceti pāśupata. Il primo prevedeva che vivessero presso un tempio di Śiva dove dovevano cantare e danzare per lui, cospargersi il corpo di cenere del fuoco sacrificale (bhasma-snāna), osservare dei voti (vrata) che prevedevano l'imitazione del comportamento della mucca (go) o del cervo (mṛga) e osservare la proibizione di parlare direttamente alle donne e agli śūdra. Nel secondo stadio dovevano abbandonare il tempio di Śiva, privarsi dell'urdhva-pundhra-tilaka e di tutti gli altri simboli śaiva. Inoltre dovevano comportarsi come dei pazzi per allontanare i curiosi e per praticare in pace il loro sādhana. L'allontanamento dei curiosi avrebbe accresciuto la loro virtù poiché si riteneva che chi oltraggiava un vero asceta gli avrebbe ceduto i meriti di tutti i suoi atti pii (pūṇya-karman).

Nel terzo e ultimo stadio dovevano ritirarsi in isolamento in una foresta o in un crematorio attendendo la morte e la fusione finale in Śiva. Nel Pāśupata-sūtra 3.1-19 agli asceti pāśupata giunti al secondo stadio e definiti puri (śuddha), indipendenti (svecchā-ācāra) e liberi da ogni obbligo (avadhūta), è ingiunta l'adozione dei sei atteggiamenti (ṣaḍḍvāra-ācāra) verso la gente comune: fingere di dormire russando (krāthana), fingere di essere preda a convulsioni (spandana), fingere di zoppicare (maṇṭana), esibire gesti volgari alle donne (śṛṇgāraṇa), agire come un pazzo (avitat-karman) e il parlare a vanvera (avitad-bhāṣaṇa). E' interessante notare che nel Pāśupata-sūtra e nei suoi commentari non c'è alcuna menzione del culto del liṅga. Il commentatore Kauṇḍinya (VI sec.) menziona soltanto il culto dell'immagine sacra antropomorfa di Śiva.

Alcuni asceti menzionati in antichi testi pali buddhisti theravāda tra cui il Kathāvatthu, il Cullavagga, il Brahmjāla-sutta, il Dīgha-nikāyā e altri sembrano i precursori degli asceti śaiva kāpālika. Di loro è detto che mendicavano il cibo con una calotta cranica (kapāla-pātra), che dimoravano nei crematori, che allevavano cani e che ne mangiavano gli avanzi sommamente impuri, che bevevano bevande alcoliche, che si dedicavano a riti sessuali e che ritenevano che la gratificazione dei cinque organi di senso sia necessaria per l'ottenimento della liberazione. Nel jaina Kṛtāṅga-sūtra 2.6.7-8 queste stesse pratiche sono attribuite agli asceti ājīvika.

Le fonti dirette che riportano le dottrine e i riti dei kāpālika sono la Niśvāsatattva-saṃhitā (VI

sec.), il Brahma-yāmala e la Mahākāla-saṃhitā Guhyākālī-khaṇḍa. Dai testi delle tradizioni avversarie che ne parlano si evince che i kāpālika non abbiano mai goduto di un buona reputazione. Nelle biografiae Śaṅkara-vijaya di Ānandagiri (XII sec.) e Śaṅkara-digvijaya di Mādhava Vidyāraṇya (XIV sec.), nel Dabestan di Mohsin Fani (XVII sec.), nel kāvya prakrito Gaha-sattasai di Hāla (IV sec.), nel kāvya sanskrito Daśakumāracarita di Daṇḍin (VI sec.), nel Mattavilāsa di Mahendravarma (VII sec.), nel Mālatī-mādhava di Bhavabhūti (VIII sec.), nel Caṇḍacauśika di Kṣemīśvara (VIII sec.), nel Prabodhacandrodaya di Kṛṣṇa Miśra (XI sec.), nel Kaumudīmitra-ānanda di Rāmacandra (XII sec.), nel Sekasubodhya di Halayuda Miśra (XII sec.) e in altre opere sono considerati asceti tantrici lascivi e pericolosi. Soltanto Varāhamihira nella Bṛhat-saṃhitā 86.22 ritiene auspicioso l'avvicinamento di un kāpālika dalla sinistra.

In mancanza di riferimenti in iscrizioni templari si ipotizza che gli asceti kāpālika non fossero membri di sette organizzate come i pāśupata o i kālāmukha menzionati in numerose iscrizioni scoperte in quelli che dovevano essere stati i loro templi e monasteri risalenti dall'VIII al XIII sec. in Karnataka e Maharastra. Perciò pare che i kāpālika fossero dei singoli asceti śaiva che accettavano di eseguire un antico e terribile voto detto mahā-vrata della durata di dodici anni. Dodici anni è il canonico periodo di sādhana richiesto nelle tradizioni buddhiste theravāda, jaina e nāth necessario per diventare perfetti (siddha) o illuminati (arhanta).

Il mahā-vrata consisteva nell'adozione dell'aspetto e dei modi di Śiva-Bhairava meditando su: śivo'haṃ "Io sono Śiva", nel dimorare nel crematorio (śmaśāna o karavīra), nudo, con il corpo cosparso di cenere (bhasman) della pira funebre, con i capelli e la barba incolti, in compagnia di cani (kukkura), il cane nero è il veicolo (vāhana) di Kāla-Bhairava, con una calotta cranica (kapāla-pātra) usata come ciotola o coppa per mangiare, bere e mendicare, con un bastone (khaṭvāṅga) ornato da un teschio, intossicato di cannabis (vijayā), oppio (niphena) e stramonio (dhatūra), ornato con i sei simboli (mudrā-śatka): i due orecchini, i due bracciali, la cintura e la collana composti di ossa umane.

In un mito puranico accennato nel Ṛg-veda 10.61.5-7, nella Śatapatha-brāhmaṇa 1.7.4.1-2, nell'Aitareya-brāhmaṇa 3.33-34, nella Paṅcaviṃsa-brāhmaṇa 8.2.10 ed elaborato nello Skanda-purāṇa Kāśī-khaṇḍa cap. 31, nello Śiva-purāṇa Śatarudra-saṃhitā cap. 8-9, nel Kūrma-purāṇa Kapālamocana-vṛttanta cap. 31 e in altri purāṇa, Śiva-Bhairava decapita la quinta testa di Brahmā per punirlo del rapporto incestuoso di Brahmā con Uṣās (l'aurora) una sua figlia. Bhairava colpevole di parricidio e di brahmanicidio, vaga nei tre mondi per dodici anni con la testa di Brahmā attaccata alla mano e inseguito da una orribile strega vestita di stracci, personificazione del peccato. Nel Baudhāyana-dharmasūtra 2.1.1.2-3, nell'Āpastamba-dharmasūtra 1.24.11-20, nella Manu-smṛti 10.73 e 11.55-90, nella Yājṅāvalkya-smṛti 3.243, nel Viṣṇu-smṛti 1.1-15, nel Kūrma-

purāṇa 3.30.12-16 e altri testi la pena prevista per lo dvija che uccide un brāhmaṇa detta mahā-vrata consiste nel diventare asceti e vagare con un cranio in mano come ciotola per le elemosine per dodici anni. Quando Śiva-Bhairava giunge a Varanasi, la strega che lo insegue scompare, il cranio di Brahmā si stacca dalla sua mano ed egli assume la forma pacifica e benigna di Aghora (non terribile). I kāpālika eseguendo lo stesso voto detto mahā-vrata imitavano Śiva allo scopo di identificarsi con lui.

Simili ai kālāmukha ma dediti al culto congiunto di Śiva e Pārvatī sono gli asceti della tradizione soma-siddhāntika, da sa(ha)-umā ossia Śiva con Umā altro nome di Pārvatī, trattata come un darśana nel Ṣaḍḍarśana-samuccaya del jaina Haribhadrasūri (VIII sec.) e menzionata nello Skanda-purāṇa Suta-samhitā, nel Jayadrata-yāmala 1.45.83, nel Naiṣada-carita 10.87 di Harṣa (XII sec.), nell'Āgama-prāmāṇya del vaiṣṇava Yamunācarya (XII sec.) e nel commento al Brahma-sūtra Śrī-bhāṣya 2.2.35 di Rāmānuja (XII sec.)

Temuta e rispettata è invece la recente tradizione aghora fondata nel XVIII sec. Dall'asceta Saiva Kiṇarām Bābā che si stabilì nei pressi del Krīṃ Kuṇḍa a Ravindrapuri di fronte a Varanasi (Uttar Pradesh) sul lato sinistro della Ganga. Da quasi tre secoli il focolare (hindī dhuni) acceso da Kiṇarām Bābā arde con i resti delle pire funebri del crematorio di Maṇikarṇikā Ghāṭ donati dagli addetti doṃ. Dagli anni sessanta gli aghora si sono specializzati nella cura dei lebbrosi e dell'infertilità con mantra e ricette ayurvediche e all'educazione dei bambini poveri o di infima casta. Mantenendo fede al principio di non discriminazione tra puro e impuro accolgono chiunque, non discriminano neanche le vedove, anzi considerano il servizio alle vedove come il culto diretto della Mahāvidyā Dhūmavatī Devī. Non sono vegetariani, anzi mangiano i pesci della Ganga proprio perché i pesci mangiano i cadaveri, consumano abitualmente hashish e ancor oggi ma in privato, si dedicano a riti tantrici sinistri e trasgressivi per i quali sono noti.

Nel XII sec. nell'India centrale si diffonde la tradizione liṅgayat fondata da Bāsava dedita al culto esclusivo dello śiva-liṅga inteso come rappresentazione aniconica di Śiva e totalmento privo di connotazione sessuale. Oltre che riformatore Bāsava fu ministro del re Kalachuri Bijjaḷa (1130-?) vassallo in Karnataka dei re della dinastia Western Chalukya (X-XII sec.) La dottrina liṅgayat è monista e mira per mezzo della bhakti offerta a uno śiva-liṅga personale e portatile (iṣṭa-liṅga) alla realizzazione dopo la morte della piena unità (aikya) con Śiva. Per i liṅgayat lo śiva-liṅga è l'emblema di Śiva, un simbolo astratto e simbolico (niṣkala) del brahman, la colonna o l'asse verticale del mondo. Bāsava stabilì che ogni menbro della tradizione si dedicasse al culto esclusivo del liṅga personale (iṣṭa-liṅga) di pietra, rame o argento ricevuto dal guru all'iniziazione e racchiuso in un piccolo contenitore di metallo da portare legato con un filo al collo o al braccio destro. Egli stabilì inoltre la tradizione dei guru iniziatori non brāhmaṇa detti jaṅgana (itineranti)

e come lingua canonica usò il nativo kannada con il quale compose i suoi versi e inni raccolti nei vacana (discorsi).
Con l'iniziazione i liṅgayat ricevono dal guru il mantra 'oṃ namaḥ śivāya' e il loro liṅga personale da indossare dal quale non si devono mai separare (liṅga-sānnidhya) e che quotidianamente devono adorare estraendolo dal contenitore e deponendolo sul palmo della loro mano sinistra. I liṅgayat non assumono bevande alcoliche o altre sostanze inebrianti e intossicanti e accettano solamente il cibo vegetariano offerto al loro iṣṭa-liṅga. Inoltre non accettavano l'autorità dei Veda e dei brāhmaṇa, la validità degli yajṅa, il valore dei pellegrinaggi nei tirtha, l'utilità dei voti e della carità ai brāhmaṇa. Tra liṅgayat non c'è alcuna distinzioni di casta, poiché l'iṣṭa-liṅga è identificato con la loro anima spirituale (ātman), il loro corpo è diventato un tempio di Śiva e non hanno più bisogno di visitare gli altri templi di Śiva. Inoltre non sono più soggetti alla contaminazione dei resti (ucchiṣṭha) del cibo, del contatto con altre persone (prajā) e della morte (mṛtaka), i loro corpi vengono seppeliti non cremati. Le donne liṅgayat non sono soggette alla contaminazione del parto (sūtaka) e delle mestruazioni (jīva-rakta).
Dovuto alla loro dottrina e ai loro principi egualitari, i liṅgayat furono considerati dai brāhmaṇa ortodossi degli eretici o dei caduti allo stato di intoccabili. Ma in Tamil Nadu si diffuse la tradizione dei vīra (eroici) śaiva che condividevano molte caratteristiche con i liṅgayat ma anche differenze. I vīra-śaiva del Tamil Nadu si lasciarono presto del tutto brahmanizzare e integrare nell'hinduismo main stream. Ambedue le tradizioni liṅgayat e vīra-śaiva entrarono in Karnataka e Tamil Nadu in aspro conflitto con i jaina che nel XIII e XIV sec. che finirono per debellare definitivamente. Il processo di sanskritizzazione dei vīra-śaiva si completò nel XV sec. quando i jaṅgana si trasformarono in una classe sacerdotale e accettarono la mitologia puranica di Śiva, Pārvatī, Skanda, Gaṇeśa, la tri-mūrti, il culto templare dei liṅga fissi (acala) e il sanskrito come lingua canonica. Śrīkaṇṭha (XVI sec.) compose il commentario vīra-śaiva al Vedānta-sūtra dove è sostenuta una forma di monismo qualificato (viśiṣṭādvaita-vedānta) molto simile alla dottrina del vaiṣṇava Rāmānuja.
In Kashmir nel IX sec. ebbero origine le tradizioni śaiva-śākta krama, pratibhijṅa e trika adatte ai capifamiglia le cui radici affondano nelle tradizioni tantriche, sinistre e moniste dei kaula e dei nāth apparse poco prima nell'India del Nord-Est. Nell'India del Sud la tradizione śaiva kashmira si innesta nella tradizione śaiva basata sui 28 śaiva-āgama. Śiva assume l'ottuplice forma (aṣṭa-mūrti): Rudra, Bhava, Sarva, Īśāna, Paśupatī, Bhīma, Ugra e Mahādeva celebrata da Puṣpadanta nel noto Śivamahimna-stotra dia datazione incerta (V sec.?). Nell'India del Nord Śiva è anche rappresentato in forma antropomorfa (sakala) come si vede nei tanti rilievi e statue che ornano i templi ma diversamente da tutte le altre divinità, può essere adorato soltanto attraverso la forma

simbolica del liṅga. Nell'India del Sud la più nota e frequentemente adorata immagine sacra di Śiva è la sua forma antropomorfa danzante di Naṭarāja che si trova nei templi eretti in Tamil Nadu dai re della dinastia Chola. Altre forme antropomorfe di Śiva sono le mobili (cāla-mūrti) portate in processione nei festival (utsava) che si svolgono nei templi. Nel manuale di architettura Mayamata 33.1-2 è detto che Śiva può essere rappresentato in forma antropomorfa (sakala), in forma astratta o simbolica (niṣkala) come nello śiva-liṅga o in forma mista (miśra) come nel liṅga con uno o più volti (mukha-liṅga).

Nel garbha-gṛha del tempio di Naṭarāja a Chidambaram (Tamil Nadu) alla cui costruzione dal VII al XVII sec. hanno contribuito le dinastie Pallava, Chola, Pandya, Vijayanagara e Chera, Śiva è adorato nella sua nota forma antropomorfa manifestata (rūpa) e danzante cerchiata di fiamme, è adorato inoltre nella forma simbolica o manifestata e non manifestata (rūpa-arūpa) del liṅga di cristallo e nella sua forma invisibile astratta, non manifestata o eterica (arūpa). Śiva è il signore della danza e vi si dedica in particolare nella danza tāṇḍava di distruzione dell'universo, ma la sua immagine di Naṭarāja simbolizza tutte le cinque funzioni cosmiche (paṅca-kṛtya) che gli sono attribuite: la creazione (sṛṣṭi), il mantenimento (sthiti) e la distruzione (saṃhāra) dell'universo, l'occultamento-condizionamento (tirobhāva) e la concessione della sua grazia-liberatrice (anugraha) agli esseri viventi. Nei grandi portali delle mura del tempio di Naṭarāja sono scolpite le 108 pose della danza (karaṇa) elencate nel Naṭya-śāstra cap. 4.

Il garbha-gṛha del tempio di Naṭarāja è costituito da due strutture in legno rettangolari a forma di capanna affiancate e collegate dette cit-sabhā e kanaka-sabhā ambedue coperti da tegole di rame dorato che si ergono su di una piattaforma a cui si accede grazie a cinque gradini che rappresentano il mantra di cinque sillabe śivāya namaḥ. La kanaka-sabhā contiene un piccolo śiva-liṅga di cristallo (sphaṭika) detto Candramauleśvara e una piccola immagine di Śiva-Bhairava detta Ratnasabhā-pati intagliata in un rubino. La cit-sabhā è divisa in due parti separate da una tenda nera su di un lato e rossa all'altro che è brevemente aperta dai sacerdoti solo in occasione di alcuni festival. Nella prima parte su di un altare sono disposte le immagini di bronzo di Śiva-Naṭarāja e di Śiva-kāmī (Pārvatī) mentre nella seconda parte ordinariamente chiusa dalla tenda, è appesa soltanto una ghirlanda di 51 foglie d'oro di bilva (aegle marmelos) una per ogni lettera dell'alfabeto sanskrito che si ritiene orni la forma eterica di Śiva e uno śrī-yantra rovesciato.

Pochi sono i templi dedicati alle forme combinate di due divinità una maschile e una femminile in genere consorti, o di due divinità maschili o femminili che condividono a metà lo stesso corpo. Questo tipo di immagini sacre sono dette: coppia (yugma), doppia (yāmala), ibrida (miśra) o unita (saṃghāṭa o saṃpṛkta). Le immagini divine combinate più che oggetti di culto nei garbha-gṛha dei templi sono utilizzate per decorare le pareti dei templi. La più importante e frequente forma

di divinità combinata è certamente l'androgino Ardhanārīśvara il cui corpo è diviso esattamente verticalmente in due metà occupate la destra da Śiva e la sinistra da Pārvatī il che per alcune tradizioni śākta e śaiva è l'esatta raffigurazione plastica della dottrina della piena complementarietà di Śakti e Śiva. Diversamente nelle tradizioni śaiva e vaiṣṇava ortodosse anche se l'unione tra Pārvatī e Śiva e Lakṣmī e Viṣṇu è considerata indissolubile, le consorti sono subordinate ai loro mariti. Si crede che Lakṣmī risieda eternamente nello segno dello Śrīvatsa un ricciolodi peli (roma-āvarta) che si trova nel mezzo del petto di Viṣṇu e che Sarasvatī nella forma di Vāk-devī risiede nella lingua di Brahmā.

Le più antiche raffigurazioni di Ardhanārīśvara si trovano su monete di epoca Kushana (I-II sec. d.C.) Anche la più antica rappresentazione di Ardhanārīśvara fino ad oggi scoperta è in rilievo in una stele esposta nel museo archeologico di Mathura (Uttar Pradesh) che risale alla stessa epoca. Poco più tarda è una statuetta di Ardhanārīśvara anch'essa scoperta a Mathura risalente al II-III sec. d.C. oggi esposta nel Los Angeles County Museum. Più tarde sono le immagini di Ardhanārīśvara che ornano il principale tempio rupestre eretto dai re della dinastia Rastrakuta a Elephanta (Mumbai, Maharastra) risalente al VI sec., il tempio rupestre di Dharma-rāja a Mamallapuram (Kanchipuram, Tamil Nadu), il tempio rupestre nr. 1 di Badami (Bagalkot, Karnataka) e il tempio rupestre di Thirupparankundran (Madurai, Tamil Nadu) tutti risalenti dal VII all'VIII sec. Notevoli sono due immagini di Ardhanārīśvara di epoca Chola una in bronzo a tre braccia (due di Śiva e una di Devī) del X sec. esposta nel Government Museum a Chennai (Tamil Nadu) e una in pietra che si trova nel tempio di Śiva-Bṛhadīśvara (XI sec.) a Tanjore (Tamil Nadu). Il più antico tempio dedicato esclusivamente ad Ardhanārīśvara tutt'ora in uso pare essere quello di Tiruchengode (Namakkal, Tamil Nadu) risalente al V sec. ma più volte rinnovato tra il IX e il XIV sec.

Oltre che nei manuali di iconografia e architettura templare Māyāmata 34.81-89 e Silpa-ratna Uttara-bhāga Miśra-mūrti cap. 25.73-79, la forma di Ardhanārīśvara è descritta nel Mahābhārata Aśvamedika-parvan 14.298, nella Bṛhat-saṃhitā 58.43, nel Vāyu-purāṇa Prathama-khaṇḍha 9.75, nel Matsya-purāṇa 260.2-11, nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 41.42-47, nel Viṣṇudharmottara-purāṇa 3 cap. 45, nel Padma-purāṇa Sṛṣṭi-kaṇḍha cap. 1, nel Devī-purāṇa cap, 7 e 83. E' inoltre descritta in vari śaiva-āgama come l'Amsubheda-āgama, il Suprabheda-āgama, il Kiraṇa-āgama e il Kamika-āgama. E' menzionata da Kālīdāsa nel Rāghuvaṃśa 1.1 e da Puṣpadanta nel famoso Śiva-Mahimna-stava 23. A Śaṅkara è attribuito l'inno Ardhanārīśvara-stotra a questa forma dedicato. Nei tantra ad Ardhanārīśvara è dedicato l'intero cap.28 del Prapaṅcasāra-tantra. Kālidāsa (V sec.) nel verso introduttivo del Mālavikāgnimitra 1.1 celebra Śiva dicendo che malgrado il suo corpo sia unito a quello dell'amata (Pārvatī), egli è il supremo tra gli asceti le cui menti sono staccate dagli

oggetti dei sensi (kāntā-saṃmiśra-deho'py-aviṣaya-manasāṃ yah parastād yatīnām).
Spesso nelle raffigurazioni della coppia Pārvatī e Śiva e Lakṣmī e Viṣṇu è evidenziata l'inferiorità di Pārvatī e Lakṣmī raffigurandole alla destra e più piccole del consorte, in particolare Lakṣmī è spesso molto più piccola e al fianco o ai piedi di Viṣṇu come una moglie devota. Anche Pārvatī è raffigurata di dimensioni minori rispetto a Śiva che spesso la tiene stretta a sé seduta sulla sua coscia destra. Per convenzione in una composizione che raffigura una scena religiosa o mondana le dimensioni sono indicative dello status sociale e spirituale del personaggi che raffigurano. Le divinità so sempre più grandi dei devoti che le attorniano, la moglie è sempre più piccola del marito, i figli del padre, i discepoli del guru e i servitori del padrone. Ma nel caso di Ardhanārīśvara le due metà di Pārvatī e di Śiva per combaciare devono necessariamente avere le stesse dimensioni, perciò l'immagine di Ardhanārīśvara come quello dello yoni-śiva-liṅga riproduce l'unione paritaria dei due principi puruṣa e prakṛti causa della creazione dell'universo e di tutti gli esseri viventi.
Secondo l'interpretazione śaiva, Śiva avrebbe assorbito Pārvatī nel proprio corpo solo per gentile concessione o affetto verso la moglie. La forma ibrida sarebbe quindi in realtà prevalentemente śaiva come la moglie per tradizione è considerata la metà del marito ma gli è in realtà soggetta e devota. Presenti soltanto nei templi di Śiva-Vedapurīśvara a Tiruvedikkudi risalente al VII sec., di Śiva-Vasiṣṭheśvara a Karandai del VII-VIII sec. e di Śiva-Aiyarappar a Tiruvaiyaru del X sec. che si trovano tutti nei pressi di Tanjore (Tamil Nadu) ci sono delle rare immagini di Ardhanārīśvara dove le posizioni sono invertite ossia Pārvatī occupa la parte sinistra del corpo mentre Śiva occupa la destra e ciò indicherebbe l'idea śākta del predominio di Pārvatī su Śiva. Una immagine di Ardhanārī-gaṇeśa allo stesso modo invertita si trova nel complesso templare di Bateswar a Morena (Madhya Pradesh) risalente al IX sec.
Rare sono le citazioni dalle fonti in ogni caso śākta che avallano la supremazia nella forma combinata della metà di Devī sulla metà di Śiva tra cui il Lalitāsahasranāma 392 dove è detto che metà del corpo di Lalitā è occupato da Śiva (Śrī-kaṇṭā-ardha-ṣaririṇī) e nel Lalitāṣṭhottaraśata-nāmāvali 3 tratto dal Lalitā-upākhyāna dove è detto che la metà del corpo di Lalitā è costituita dal meraviglioso corpo di Śiva (śaṅkara-ardha-aṅga-saundarya-śarīramayā). In ambedue i casi è il corpo di Devī che ospita la metà di quello di Śiva. In una iscrizione per ora più unica che rara in caratteri brahmī datata 491 d.C. scoperta a Choti Sadri (Pratapgarh, Rajastan) il re Gaura dedica un tempio a una Devī detta irata e armata di tridente che accoglie nella metà del suo corpo il pacifico Śiva-Pinākin. In ambito vajrayāna soltanto nell'Abhidhanottara-tantra si trova una singola menzione di una forma combinata della bodhisattva femminile Tārā e di un bodhisattva maschile detta Buddha-ardha-bhāgavatī.

All'epoca Kushana (I-II sec.) risale anche la più antica immagine della forma combinata di Śiva e Viṣṇu detta Hari-Hara (Viṣṇu e Śiva) che appare in una moneta coniata dal re Vima Kadphide. La forma di Harihara è menzionata in vari purāṇa tra i quali lo Śiva-purāṇa Sanatkumāra-saṃhitā 23.30, il Matsya-purāṇa cap. 260, il Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga cap. 96, il Vāmana-purāṇa 67.27-54, il Nārada-purāṇa cap. 83, in vari śaiva-āgama e manuali di architettura e iconografia sacra come il Mayamata 34.90-91. Si tratta di un probabile tentativo di culto sincretico śaiva e vaiṣṇava introdotto per sanare i conflitti tra le due tradizioni monoteiste che in varie fasi storiche e località non mancarono di essere molto cruenti.
Nella forma Hari-Hara Śiva regge il tridente (triśūla) e occupa la metà sinistra del corpo assumendo così la posizione maschile mentre Hari che regge il disco sudarśana occupa la metà destra assumendo così la posizione femminile. Nello Skanda-purāṇa Brahma-khaṇḍa 3.20-22 è detto che ogni essere vivente è caratterizzato da organi sessuali maschili (liṅga) o femminili (bhaga) presieduti rispettivamente da Śiva e da Viṣṇu detto per l'appunto Bhagavat. Nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 20.72 Viṣṇu rivela a Brahmā "... Śiva dà il seme, Brahmā è il seme e io (Viṣṇu) sono l'eterna yoni"[381].
Del resto la mascolinità e la virilità sono le caratteristiche fondamentali di Śiva, lo yogin itifallico adorato nel liṅga, mentre Viṣṇu è una figura parzialmente effemminata. Il culto di Śiva nella forma del fallico liṅga si contrappone a quello di Viṣṇu nella forma della nera śalagrāma-śila contenente ammoniti fossili simboli femminili d'acqua e di fertilità. Le più antiche immagine di Harihara risalenti al VI-VII sec. ornano il tempio rupestre nr. 3 di Badami (Karnataka) e il tempio Dharmarāja-ratha a Mamallapuram (Kanchipuram, Tamil Nadu). Il più antico tempio dedicato ad Harihara risalente al VIII-IX sec. si trova ad Osian (Rajasthan).
Rara è la forma combinata di Lakṣmī e Nārāyaṇa detta Vasudeva-kamalajā, Ardha-lakṣmīhari o Ardhanārīnārāyaṇa le cui immagini scoperte soltanto in Nepal, Bengala e Kashmir risalgono tutte dal X al XIII sec. Riferimenti alle immagini composite di Lakṣmī-Nārāyaṇa si trovano nel manuale di architettura e iconografia Śilpa-ratna 23.23 e 25.75 e nella vaiṣṇava Pādma-saṃhitā Kriyā-pāda 18.50-54.
Una delle più popolari rappresentazioni della coppia Rādhā e Kṛṣṇa in uso nelle tradizioni devozionali dell'India del Nord detta in hindī: ek prāṇ do deha (un anima due corpi) li mostra ambedue in piedi con il corpo curvato in tre parti (tri'bhaṅga) e in modo così intimamente avvinghiati che sembra condividano lo stesso corpo. Non si tratta di una immagine composita di due divinità del tipo ardha-nāra-nārī ma poco ci manca. Rara è anche la forma combinata di Durgā e Lakṣmī detta Jaṅkheśvarī diffusa solo in Nepal nel XVII sec. dove Durgā occupa la metà

381 Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 20.72: ... eṣa bījī bhavān bījam ahaṃ yoniḥ sanātanaḥ.

sinistra del corpo ossia la posizione maschile e predominante, mentre Lakṣmī occupa la metà destra ossia la posizione femminile e subordinata. Poco frequenti sono anche le forma combinate di Śiva e Sūrya detta Martanda-Bhairava, di Sūrya e Nārāyaṇa, di Herambā e Gaṇeśa e di Hanuman e Bhairava.
Alcune divinità del pantheon hindū come Gaṇeśa e alcuni avatāra di Viṣṇu sono zoomorfi, altre sono composite, semi-zoomorfe, policefale, zoocefale come Garuḍa, Narasiṃha, Hayagrīva, i due Aśvini, i nāga, i kiṃnara, i kiṃpuruṣa, alcune mātṛkā e yoginī o hanno molte braccia. Nella versione oriya del Mahābhārata di Sāralā dāsa (XV sec.) è narrato che Kṛṣṇa in una occasione si mostra ad Arjuna nella insuperabile forma composta dalle parti di nove diversi animali detta nava-guṅjara dalla testa di gallo, collo di pavone, corpo di leone, giogaia di un toro, un braccio umano, tre zampe di elefante, tigre e cavallo e la coda di serpente. Tra le forme composite di Śiva si può citare Śarabha dal corpo di leone, due teste di elefante, otto zampe e ali d'aquila apparso allo scopo di uccidere Narasimha o Varāha descritto nello Śiva-purāṇa Śatarudra-saṃhitā cap. 11-12, nel Kamika-āgama, nella Śarabha-upaniṣad, nel Kālikā-purāṇa e altri testi.

XXIII

Secondo alcuni studiosi il culto dello śiva-liṅga ha origine dal culto della fertilità da parte di disprezzati anārya adoratori dell'organo sessuale maschile detti śiśna-deva menzionati nel Ṛg-veda 7.21.5 e 10.99.3 e considerati uomini promiscui e impuri da Yāska (V sec. a.C.) nel dizionario vedico Nirukta 4.29. Di questo culto ad oggi non è stata trovata alcuna antica né moderna evidenza presso le popolazioni tribali in India. Per altri il culto del liṅga fu inaugurato dagli asceti vrātya e keśin menzionati rispettivamente nel Ṛg-veda 2.33.9 e nel Ṛg-veda 10.136 Keśī-sukta. Per come sono descritti i vrātya e i keśin somigliano molto ai membri delle più tarde tradizioni ascetiche śaiva-pāśupata in quanto è detto che sono nudi o indossano vesti rosse, osservano il voto del silenzio (mauna), sembrano posseduti e sono capaci come Śiva di bere il veleno.
Molto numerose sono le raffigurazioni itifalliche di Śiva Paśupati, Lakulīśa, Bhikṣāṭana, ecc. che ornano i templi in tutta l'India mentre relativamente rari sono gli śiva-liṅga dalle chiare caratteristiche anatomiche falliche. Il più evidente e noto esempio di liṅga fallico è il Paraśurāmeśvara-liṅga di Gudimalla (Chittor, Andhra Pradesh) risalente al II sec. a.C. installato in un tempio di mattoni datato I sec. d.C.
Senza dubbio fallici e privi dell'anello-yoni sono anche gli śiva-liṅga datati dal II sec. a.C. al II sec. d.C. come l'ekamukha-liṅga di Aghapura esposto al Goverment Museum di Bharatpur (Rajasthan), l'ekamukha-liṅga scoperto a Kankali Tila a Mathura (Uttar Pradesh) esposto allo State Museum di Lucknow, l'ekamukha-liṅga proveniente da Mathura oggi esposto al Philadelphia Museum of Art (USA) e il pañcamukha-liṅga di terracotta di Bhita (Bharatpur, Rajasthan) esposto allo State Museum di Lucknow. Privi di anello-yoni ma non fallici sono il liṅga raffigurato nel frammento di un bassorilievo datato I-II sec. d.C. esposto nel museo archeologico di Mathura (Uttar Pradesh), l'ekamukha-liṅga che si trova nel tempio rupestre nr. 4 a Udaygiri (Vidisha, Madhya Pradesh) datato IV sec. d.C., l'ekamukha-liṅga del tempio di Śiva-Bharkuleśvara a Bhumara (Satna, Madhya Pradesh) datato V sec. d.C. e Ekamukhaliṅga esposto al National Museum a New Delhi proveniente da Kadia Khoh (Bhopal, Madhya Pradesh) anch'esso datato V sec. d.C. Dal VI sec. d.C. in poi i liṅga sono tutti raffigurati inseriti nella base o anello yoni.
Dal III sec. d.C. gli śiva-liṅga cessano di raffigurare anatomicamente il membro maschile e si diffondono gli śiva-liṅga ordinari dalla colonna con la punta arrotondata, quelli con un volto di Śiva sporgente dalla colonna (ekamukha-liṅga), quelli con quattro volti di Śiva (caturmukha-liṅga) sulla colonna nelle quattro direzioni o con un quinto volto di Śiva sulla sommità del liṅga (pañcamukha-liṅga), quelli formati da 108 piccoli liṅga (aṣṭottaraśata-liṅga) ricavati sulla colonna e quelli formati da mille piccoli liṅga (sahasra-liṅga) ricavati sulla colonna. Un esempio di

sahasra-liṅga si trova nel tempio di Śiva Paraśurāmeśvara a Bhuvaneshvara (Odisha) risalente al VII sec.

Nel manuale di architettura templare Mayamata 34.101-143 risalente all'VIII sec. è detto che sulla sommità dello śiva-liṅga devono essere tracciate delle linee (sūtra) che rappresentano in modo stilizzato il glande (bhasad, gloaka o gula) e il frenulo (sācī-sūtra o sīvanī). Malgrado gli evidenti o stilizzati connotati fallici degli śiva-liṅga antichi e più recenti non sempre la loro simbologia sessuale era riconosciuta. Ancor oggi per alcuni studiosi di origine indiana l'interpretazione sessuale dello śiva-liṅga era secondaria e marginale esclusiva delle tradizioni tantriche śaiva eterodosse. Per gli studiosi occidentali la moderna avversione degli hindū in generale e degli studiosi indiani in particolare all'interpretazione sessuale dello śiva-liṅga sarebbe dovuta all'influenza della morale prima mussulmana e poi cristiana che l'India subisce da circa un millennio. Certo è che Śiva nelle forme di Paśupati, di Bhikṣāṭana e di Lakulīśa è sempre raffigurato in piedi o seduto nudo e in erezione (urdhva-liṅga).

Per le tradizioni śaiva ortodosse il termine liṅga significa segno o simbolo del supremo Brahman rappresentato da una colonna o asse verticale del mondo. Anche Śivānanda Svāmin (1887-1963) come si evince dal suo "Lord Śiva and his worship" (1976) cap. 9 era decisamente contrario all'interpretazione sessuale dello śiva-liṅga mentre non lo era il poco più giovane Karpātrī Svāmin (1907-1982) come appare nel suo "Liṅgodbhava-rahasya" (2009). Fin dall'antichità l'interpretazione astratta e asessuale dello śiva-liṅga sostenuta dalle tradizioni tantriche ortodosse e l'interpretazione sessuale sostenuta dalle tradizioni tantriche eterodosse hanno convissuto piuttosto pacificamente comprendendosi più che opponendosi.

Le più antiche menzioni del culto dello śiva-liṅga si trovano nel Mahābhārata Udyoga-parvan cap. 5, nel Droṇa-parvan cap. 7, 173 e 201, nel Sauptika-parvan cap. 7 e 17, nello Śānti-parvan cap. 160 e nell'Anuśāsana-parvan cap. 13-17 e 146. Nel Rāmāyana Uttara-kaṇḍa 31.39-40 c'è un riferimento al culto dello śiva-liṅga da parte del demone Rāvana con fiori, polpa di sandalo, lampade, ecc. I miti che spiegano l'origine dello śiva-liṅga si trovano nel Vāyu-purāṇa cap. 55, nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga cap. 96, nello Skanda-purāṇa Khedāra-khaṇḍa, nello Śiva-purāṇa Vidyeśvara-saṃhitā e in altri purāṇa.

I vari tipi di templi di śiva, di śiva-liṅga e i loro riti di installazione sono descritti nell'Agni-purāṇa cap. 92-98, nel Liṅga-purāṇa Uttara-bhāga cap. 46-47, nello Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga cap. 3, nel Kamika-āgama Pūrva-bhāga cap. 62-75 e Uttara-bhāga cap. 35-71, in vari śaiva-āgama tra cui il Raurava-āgama cap. 35 e in molti manuali di culto śaiva tra cui lo Īśānaśivagurudeva-paddhati cap. 36 di Iśānaśiva (XII sec.) e il Kriyākrama-dīpikā di Agoraśiva (XII sec.)

Nello Śiva-purāṇa Koṭirudra-saṃhitā 12.12-52, nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga cap. 29, nello Skanda-purāṇa Nāgaraka-khannḍa cap. 1, nel Kūrma-purāṇa Pūrva-vibhāga cap. 11 e in altri purāṇa è narrato che in una occasione Śiva, assunta la forma di un giovane asceta mendicante nudo (Bhikṣa-āṭana), visitò i saggi della foresta di pini (dāruka-vana) e sedusse le loro mogli e figlie. I saggi della foresta, pur essendo devoti di Śiva, si incollerirono e per punirlo lo maledirono alla perdita del pene. Il potente pene scisso di Śiva dotato di vita propria vagò per l'universo intero causando ovunque distruzioni, perciò le divinità celesti chiesero aiuto a Braḥmā che consigliò loro di rivolgersi a Pārvatī. Soddisfatta dalle preghiere delle divinità celesti, Pārvatī assunse la forma dell'anello yoni o pīṭha, cinse il liṅga-pene di Śiva e lo calmò. Grazie al loro divino amplesso, l'universo fu salvo e le divinità celesti adorarono la coppia Pārvatī e Śiva nello yoni-liṅga. Nella stessa Koṭirudra-saṃhitā 12.55-56 soddisfatto dall'adorazione ricevuta Śiva afferma: "O tutti voi divinità celesti e saggi ascoltate le mie parole con rispetto. Se il mio liṅga è sostenuto dalla yoni allora c'è gioia. Eccetto Pārvatī niente altro può sostenere il liṅga, il mio liṅga da lei sostenuto velocemente promuove la pace"[382].

Nel Padma-purāṇa Uttara-khaṇḍa cap. 255 è narrata una delle storie che spiegano il motivo della limitazione del culto di Śiva alla sola forma del liṅga. In una occasione il ṛṣi Bhṛgu si recò sul monte Kailāsa per incontrare Śiva ma essendo quest'ultimo impegnato in un rapporto sessuale con Pārvatī, lo lasciò attendere per lungo tempo. Venendo a conoscere grazie ai suoi poteri yogici il motivo per quale Śiva lo stava facendo attendere, il ṛṣi incollerito maledì Śiva ad essere adorato unicamente nella forma del liṅga.

Nel Matāṅga-āgama, Kiraṇa-āgama, Svāyambhuva-āgama, Mṛgendra-āgama e Raurava-āgama datati VII-VIII sec., è detto che lo śiva-liṅga è diviso in tre parti. La prima parte a sezione quadrata interrata sotto la base rappresenta Brahmā, la seconda a sezione ottagonale che attraversa la base rappresenta Viṣṇu e la terza a sezione circolare che visibilmente emerge dalla base e che è adorata rappresenta Śiva. In questi testi la base ad anello, quadrata o esagonale, non è identificata con la yoni, è considerata semplicemente la base (pīṭha), sede o supporto del liṅga dotata di un becco (jala-nirgama o gomukha) che serve a drenare l'acqua, il latte e gli altri liquidi versati sullo śiva-liṅga nel corso dell'adorazione. Il becco del pīṭha è sempre volto a Nord, se il liṅga è installato nel garbha-gṛha di un tempio o in una cappella per chi osserva è volto a destra. Nell'interpretazione tantrica dello yoni-liṅga il becco del pīṭha volto a Nord rimanda alla posizione sessuale inversa (viparīta-bandha) assunta da Devī.

Nei purāṇa si possono trovare molti passaggi che sostengono che Śiva è senza qualità e trascende

382 Śiva-purāṇa Koṭirudra-saṃhitā 12.55-56: he devāḥ ṛśayaḥ sarve mad-vacaḥ śṛṇuta-ādarāt, yoni-rūpeṇa mal-liṅgaṃ cet syāt tadā sukham. pārvatīṃ ca vinā na-anya liṅga dharayituṃ kṣamā, tayā dhṛtaṃ mal-liṅgaṃ drutaṃ śāntiṃ gamiṣyati.

la materia. Nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 3.1-3 Sūta spiega: "(Śiva) è detto essere segno ma egli è non manifestato, egli è l'origine dei segni. Śiva è detto senza segno (mentre) ciò che è connesso a lui è considerato segno. Prakṛti è la principale e suprema (manifestazione del) segno. La caratteristica di Śiva è di essere senza sapore, colore e odore, privo di tatto e parola, senza qualità, permanente, eterno e senza segno"[383]. Nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga cap. 17-20 e in altri purāṇa il liṅga è un simbolo di Śiva nella forma di una colonna di fuoco o di luce, l'asse verticale del mondo con il quale si rivela a Brahmā e a Viṣṇu e stabilisce la sua supremazia su di loro. Se Śiva perciò rappresenta l'asse verticale dell'universo, il puruṣa, la coscienza o anima spirituale, Devī nella forma dello yoni-pīṭha rappresenta l'asse orizzontale dell'universo, prakṛti il principio femminile e materiale.

Non c'è nulla che rimanda alla simbologia sessuale dello śiva-liṅga nei miti che riguardano i cinque śiva-liṅga elementari (paṅca-mahābhūta-liṅga) e i dodici śiva-liṅga splendenti (dvādaśa-jyotir-liṅga) elencati nello Skanda-purāṇa Avanti-khaṇḍa cap. 1. Tuttavia nelle itihāsa e nei purāṇa si trovano numerosi passi dove la connotazione sessuale della coppia yoni-liṅga è esplicitamente sostenuta. Nel Mahābhārata Droṇa-parvan 173.83-85 il saggio Vyāsa rivela a Saṅjaya: "Il liṅga che sta (eretto) in costante continenza e che è adorato dagli uomini è conosciuto come (Śiva) Maheśvara. Anche i saggi, le divinità celesti, i gandharva e le apsara adorano il suo liṅga che sta eretto. Perciò Maheśvara gode l'adorazione (del suo liṅga), Śaṅkara è felice, soddisfatto e deliziato"[384].

Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 14.100-102 il ṛṣi Upamanyu rivela a Indra: "... Non abbiamo mai sentito che il liṅga di qualcun altro è adorato dalle divinità celesti. Dimmi se hai sentito che il liṅga di altri eccetto Maheśvara (Śiva) è adorato dalle divinità celesti o se in passato è stato adorato. Brahmā, Viṣṇu e anche tu (Indra) e le altre divinità avete continuamente adorato il liṅga (di Śiva) perciò egli è il migliore. Gli esseri viventi non portano il marchio del fiore di loto (di Brahmā), né del disco (di Viṣṇu) o del fulmine (di Indra), piuttosto portano il marchio del liṅga e della vagina, perciò vengono da Maheśvara (e da Devī). Da Devī che è l'origine di tutte le forme esistenti vengono tutte le donne dotate di vagina e da Hara (Śiva) vengono tutti gli uomini dotati del liṅga"[385].

383 Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 3.1-3: aliṅgo liṅga-mūlaṃ tu avyaktaṃ liṅgam ucyate, aliṅgaḥ śiva ity-ukto liṅgaṃ śaivam iti smṛtam. pradhānaṃ prakṛtiś-ca-iti yad āhur-liṅgam uttamam, gandha-varṇa-rasair-hīnaṃ śabda-sparśa-ādi-varjītam. aguṇa dhruvam akṣayam aliṅgaṃ śiva-lakṣaṇam, ...

384 Mahābhārata Droṇa-parvan 173.83-85: nityena brahmacaryeṇa liṅgam asya yadā sthitam, mahayanti ca lokāś-ca maheśvara iti smṛtaḥ. ṛśayaś-caiva devāś-ca gandharva-apsarasas tathā, liṅgaṃ asya-arcayanti sma tac-ca-apy-ūrdhvaṃ samāsthitam. pūjamāne tatas-tasmin modate sa maheśvaraḥ, sukhī prītaś-ca bhavati prahṛṣṭaś-caiva śaṃkaraḥ.

385 Mahābhārata Anuśāsana-parvan 14.100-102: ... na śuśruma yad anyasya liṅgam abhyarcyate suraiḥ. kasyā-anyasya suraiḥ sarvair-liṅgaṃ muktvā maheśvaram, arcyate'rcita-pūrvaṃ vā brūhi yady-asti te śrutiḥ. yasya brahmā ca viṣṇuś-ca tvaṃ ca-api saha daivataiḥ, arcayadhvaṃ sadā liṅgaṃ tasmāc-chreṣṭhatamo hi saḥ. na padma-aṅkā na cakra-aṅkā na vajra-aṅkā yataḥ prajāḥ, liṅga-aṅkā ca bhaga-aṅkā ca tasmān-māheśvarī prajā. devyāḥ kāraṇa-rūpa-

Nello Śivasahasranāma-stotra contenuto nello stesso Anuśāsana-parvan cap. 14 il nome 253 è meḍhra-ja (generato dal pene) probabile riferimento al mito dell'apparizione di Śiva dalla colonna liṅga (liṅga-udbava) alla qui ci si riferisce inequivocabilmente all'organo sessuale maschile. Nello Śiva-purāṇa Vidyeśvara-saṃhitā 11.22-23 Sūta rivela ai ṛṣi: "I saggi sanno che (per ottenere la soddisfazione di) ogni tipo di piacere a causa dell'attaccamento ad essi è necessario adorare Śiva (attraverso lo yoni-liṅga). La base è costituita da Ambā (Pārvatī) e il liṅga è costituito dalla totalità della coscienza. Come Umā (Pārvatī) Devī essendo sostenuta è sempre in prossimità (abbracciata) di Śaṅkara (Śiva), così questo liṅga è sempre sostenuto dalla base"[386]. Nella stessa Vidyeśvara-saṃhitā 16.102-105 è detto: "La bhaga più importante è prakriti mentre bhagavat è detto essere Śiva stesso. Soltanto Bhagavat concede il piacere, nessun altro concede il piacere. Bhagavat è il signore di bhaga perciò è chiamato splendore dai saggi. Il liṅga è unito alla bhaga, la bhaga è unita al liṅga. Per il piacere in questo mondo e per il piacere eterno nell'altro, Mahādeva deve essere adorato dai bhagavata nello śiva-liṅga ..."[387]

Nel Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 99.6-7 Sūta spiega ai saggii: "... (Umā) la madre dell'universo è definita vagina, il liṅga è Bhagavān (Śiva) ma lei è la triplice base del liṅga. O migliori tra i brāhmaṇa, ambedue creano l'universo ... la combinazione del liṅga e della base è ardhanārīśvara ..."[388] e nell'Uttara-bhāga 47.8: "... la base del liṅga è Umā Devī, il liṅga è veramente Maheśvara (Śiva)"[389]. Rāmacandra Kaulācāra (X sec.) nel manuale di architettura sacra Śilpa-prakāśa 2.501 afferma: "Śiva è di fatto il mahā-liṅga e śakti è la vagina, dalla loro unione è generato l'intero universo, questo è l'effetto di kāma"[390].

Nell'interpretazione tantrica śaiva e śākta lo yoni-liṅga-rappresenta il rapporto sessuale di Pārvatī e Śiva madre e padre di tutti gli esseri viventi, oppure vede Śiva, il sommo yogin (yogeśvara) unito a Śakti in perfetta concentrazione (samādhi), immobile e in pieno controllo del respiro, della mente e dell'eiaculazione del seme. In tal caso il cobra che spesso è raffigurato attorcigliato alla colonna dello śiva-liṅga, rappresenta direttamente la serpentina kuṇḍalinī-śakti. Il termine yoni deriva dalla radice verbale yu unire, combinare che è simile alla radice yuj dalla

bhāva-janitāḥ sarvā bhaga-aṅkāḥ striyo, liṅgena-api harasya sarva-puruṣāḥ pratyakṣa-cihnī-kṛtāḥ. Come Kulārṇava-tantra 8.108.

386 Śiva-purāṇa Vidyeśvara-saṃhitā 11.22-23: tat-tat-sukhān-anurageṇa śiva-pūjāṃ vidur-budhāḥ, pīṭham-ambā-mayaṃ sarvaṃ śiva-liṅgaṇ-ca cin-mayam. yathā devīm-umām-aṅke dhṛtvā tiṣṭhati śaṅkaraḥ, tathā liṅgam-idaṃ pīṭhaṃ dhṛtvā tiṣṭhati santatam.

387 Śiva-purāṇa Vidyeśvara-saṃhitā 16.102-105: ... mukhyo bhagas-tu prakṛtir-bhagavāṇ-chiva ucyate. bhagavān bhoga-dāttā hi na-anyo bhoga-pradāyakaḥ, bhaga-svāmī ca bhagavān bharga ity-ucyate budaiḥ. bhagena sahitaṃ liṅgaṃ bhagaṃ liṅgena saṃyutam, iha-amutra ca bhoga-arthaṃ nitya-bhoga-artham eva ca. bhagavantaṃ mahā-deva śiva-liṅgaṃ prapūjayatet, ...

388 Liṅga-purāṇa Pūrva-bhāga 99.6-7: ... sā bhaga-ākhyā jagad-dhātrīṃ liṅga-mūrtes-trivedikā. liṅgas-tu bhagavān-dvābhyāṃ jagat-sṛṣṭir dvijottamāḥ ... liṅga-vedi-samayogād ardhanārīśvara-ubhavat ...

389 Liṅga-purāṇa Uttara-bhāga 47.8: ... liṅga-vedī umā devī liṅgaṃ sākṣān-maheśvaraḥ.

390 Śilpa-prakāśa 2.501: śivaḥ sākṣād mahā-liṅgaṃ śaktir-bhaga-svarūpiṇī, tad-yogena jagat sarvaṃ kāma-kriyā sā ucyate

quale deriva il termine yoga che significa giogo o unione. Nell'interpretazione śākta, il liṅga anziché penetrare la yoni ne fuoriesce il che indica che anche Śiva è generato da Mahādevī la grande madre universale. Nello Yoni-tantra 1.6 Śiva dice: "O Naga-nandinī (Pārvatī figlia della montagna) ascolta, Hari (Viṣṇu), Hara (Śiva) e le altre divinità che creano, mantengono e distruggono l'universo sono tutti originati dalla yoni"[391]. Nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 1.21 Devī afferma "... voi tutti, Tu (Śiva), Brahmā e gli altri siete parti originate da me"[392] e nel Mahānirvāṇa-tantra 4.10-12 Śiva dice: "... O Śivā (Devī benigna), da te è nato l'intero universo, tu sei la madre dell'universo. O Bhadrā (Devī fortunata), da te è generata ogni cosa dall'atomo all'universo mobile e immobile, questo mondo dipende da te. Tu sei l'origine di tutte le scienze e anche della nostra nascita ..."[393] Nel Devībhagavata-purāṇa 3.5.1-21 Śiva offre un inno a Devī nel quale ripetutamente si appella lei con il termine mātṛ (madre).

Nei manuali di architettura e iconografia tra cui il Mayamata 33.8-9 è detto che la colonna dello śiva-liṅga (e le immagini sacre delle divinità maschili) deve essere ricavata da una pietra di genere maschile (puṃ-śīla), mentre la base (pīṭha o yoni) del liṅga deve essere ricavata da una pietra di genere femminile (strī-śīla). Tuttavia tali indicazioni non sono sempre state rispettate in ogni epoca e parte dell'India. L'attribuzione di un genere sessuale alle pietre è un riflesso delle dottrine animiste per le quali ogni cosa nel creato grande o piccola che sia come i pianeti, le montagne, i fiumi, i mari, i laghi, le foreste, gli alberi, ecc., è animata e sessuata.

Il genere sessuale della pietra è determinabile dal colore, dalla densità e dal suono che emettono quando viene colpita. Un suono basso e profondo indica che la pietra è maschile mentre un suono acuto e squillante indica che è femminile. Per essere adatta alla creazione di una immagine sacra il blocco di pietra deve essere privo di difetti e crepe, avere colore e densità omogenea ed essere in grado di produrre chiaramente dei suoni che ne determinano il genere. Nel Mayamata 33.13-14 sono inoltre descritte le caratteristiche dei blocchi di pietra di giovane età (bāla) troppo precoci per ricavarne una immagine divina, di età matura (madhyama) e adatti a ricavarne una immagine sacra divina e troppo vecchii (sthavira) e inadatti caratterizzati da ruvidità (rūkṣa), crepe o venature (rekhā), macchie (kalaṅka) e altri difetti.

La capacità di alcuni tipi di pietra di emettere suoni è stata sfruttata in numerosi templi dell'India del Sud eretti tra l'VIII e il XVII sec. Nelle verande e nelle sale dei templi di Śiva-Nellaiyappar a Tirunelveli (Tamil Nadu), di Viṣṇu-Viṭṭhala ad Hampi (Ballari, Karnataka), di Devī-Minākṣī a

391 Yoni-tantra 1.6: hari-hāra-ādyāś ca ye devāḥ sṛṣṭi-sthity-anta-kārakāḥ, sarve vai yoni-sambhūtāḥ śṛṛṇuṣva naga-nandini. Che la yoni è l'origine di tutti gli dei è ribadito in 4.10.

392 Kulacūḍāmaṇi-tantra 1.21: ... sarve brahmā-ādayo yūyaṃ mad-aṃśā bhāva-saṃbhavaḥ.

393 Mahānirvāṇa-tantra 4.10-12: ... tvatto jātaṃ jagat sarvaṃ tvaṃ jagaj-jananī śive. mahad-ādy-aṇuparyantaṃ yad etat sacarā-acaram, tvayā eva utpāditaṃ bhadre tvad adhīnam idaṃ jagat. tvam ādyā sarva-vidyānām asmākam api janmabhūḥ ...

Madurai (Tamil Nadu), della Trimūrti (Brahmā, Viṣṇu e Śiva) a Suchindram (Tamil Nadu), di Lakṣmī-Nṛsimha a Simhachala (Visakhapatna, Andhra Pradesh), di Viṣṇu-Veṅkateśvara a Tirupati (Andhra Pradesh) e altri si trovano colonne e colonnine che quando colpite riproducono una delle sette note (svara) musicali indiane in alcuni casi con il timbro di diversi strumenti musicali e si possono perciò suonare.

I riti di installazione delle immagini sacre delle divinità e dello yoni-liṅga sono preceduti dai riti descritti nella Bṛhat-samhitā 59.7-12 e in altri manuali di culto che servono ad allontanare qualunque entità sottile che risiede in precedenza nel blocco di pietra e dai riti che servono per la purificazione della pietra per renderla adatta ad ospitare la divinità. Si ritiene che se l'installazione della divinità nell'idolo non fosse condotta correttamente o se per qualche motivo la divinità dovesse in seguito abbandonare l'idolo che l'ha ospitata e attraverso la quale è stata adorata, delle entità aliene (bhūta) potrebbero penetrare in esso e approfittare dell'adorazione degli ingenui adoratori.

L'atteggiamento dei nāth verso il sesso e il genere femminile come in tutte le tradizioni ascetiche indiane è piuttosto fobico e misogino. Nel Gorākbānī-pad 48-49 Goraknātha spiega che la vagina è come una cannibale (hindī rākasī) senza denti che divora il mondo intero, che di giorno dorme ma di notte prosciuga il corpo del marito succhiandogli il sangue-midollo-sperma.
Tuttavia gli adepti delle tradizioni tantriche ascetiche sinistre e trasgressive si dedicano a rapporti sessuali rituali con donne addestrate (yoginī o sādhana-sanṅginī) e ai mudrā sessuali allo scopo di riassorbire i fluidi sessuali e di elevare la kuṇḍalinī-śakti. Nella Yogacūḍāmaṇi-upaniṣad 62-63 è detto: "Lo sperma è Brahmā (Śiva), il sangue mestruale è Śakti, lo sperma è la Luna e il sangue mestruale è il Sole, dalla loro unione si ottiene la suprema dimora. Quando il sangue è attivato dal movimento della Śakti e dal respiro diventa uno con lo sperma e il corpo diventa divino"[394] e nella Yogaśikha-upaniṣad 1.136-137: "Nell'importante organo che si trova nella vagina di tutte le creature (nel grembo delle donne) e che cela il principio divino femminile dimora il sangue mestruale dal colore (rosso del fiore di) ibisco. L'unione del sangue mestruale con lo sperma genera il rāja-yoga ..."[395].
Il termine haṭha-yoga pare compaia per la prima volta nel Bodhisattva-bhūmi un testo mahāyāna di scuola yogācara del III sec. d.C. dove indica uno yoga fisico che richiede sforzo e che per molti versi è diverso dal meditativo aṣṭāṅga-yoga di Patañjali. Lìimportanza marginale in origine attribuita alla fisicità nello yoga risalta nel fatto che tra i 195 sūtra dello Yoga-sūtra solo in 2.46-48 Patañjali accenna alla posizione seduta (āsana) e solo perché è la più adatta alla meditazione. Secondo alcuni studiosi il termine haṭha si riferisce al forzare verso l'alto la kuṇḍalinī-śakti e il seme (bindu) e che altrimenti ordinariamente dorme o nel corso del rapporto sessuale scende. C'è anche una interpretazione esoterica del termine haṭha ottenuta scomponendolo nella sillaba ha che indica il Sole, il prāṇa ascendente, il fiume Yamuna, Śiva, lo sperma e la piṅgalā-nāḍī, e nella sillaba ṭha che indica la Luna, l'apāna discendente, il fiume Gaṅga, Śakti, il sangue mestruale e la iḍā-nāḍī. Nello Yoga-bīja 148-149 è detto: "... la sillaba ha indica il Sole, mentre la sillaba ṭha (indica) la Luna. L'unione della Luna con il Sole è definita haṭha-yoga ..."[396]e nella Yogaśikha-upaniṣad 1.68: "Lo yoga è l'unione del respiro ascendente e discendente, del sangue mestruale e

394 Yogacūḍāmaṇi-upaniṣad 62-63: bindur brahmā rajaḥ śaktir bindur indū rajo raviḥ, ubhayoḥ saṅgamād eva prāpyate paramaṃ padam. vāyunā śakti-cālena preritaṃ ca yathā rajaḥ, yāti binduḥ sadaikatvaṃ bhaved divya-vapus tadā. Versi simili si trovano nel Gorakṣa-paddhati 1.73-74, nel Gorakṣa-śataka 74-75 e nel Viveka-mārtāṇḍa 78.

395 Yogaśikha-upaniṣad 1.136-137: ... yoni-madhye mahā-kṣetre japā-bandhūka-saṃnibham. rajo-vasati jantūnāṃ devī-tattvaṃ samāvṛtam, rajaso retaso yogād rāja-yoga ...

396 Yoga-bīja 148-149: ha-kāreṇa tu sūryo'sau ṭha-kāreṇa-indur ucyate. sūrya-candramasor yogād haṭha-yogo'bhidhīyate. Un verso simile compare anche nell'Amṛta-siddhi 4.10.

dello sperma, del Sole e della Luna, del jīva-ātman e del parama-ātman"[397].

Nel Gorakṣa-śātaka 90 è detto: "Se il soffio (vāyu o respiro) è in movimento anche lo sperma è in movimento, se il soffio si arresta si ferma anche lo sperma e lo yogin diventa imperturbabile, perciò il soffio deve essere controllato"[398], nell'Amṛta-siddhi 7.17: "È insegnato che quando il respiro si muove lo sperma si muove, la mente di colui il cui sperma si muove, è agitata"[399] e nell'Haṭhayoga-pradīpikā 4.114: "Fino a che il māruta (il soffio che sospinge la kuṇḍalinī-śakti) non fluisce nel sentiero di mezzo (la suṣumṇā-nāḍī), fino a che lo sperma non si arresta grazie al controllo del respiro, fino a che in meditazione il principio supremo (il brahman) non si manifesta senza sforzo, fino ad allora ciò che si dice sulla conoscenza (dello yoga) è solo una ingannevole e ipocrita diceria"[400]. Nella Caraka-saṃhitā Nidāna-sthāna 6.8-9 circa la natura e l'effetto salutare dell'appropriato utilizzo dello sperma è detto: "... perciò la persona intelligente per protegge il corpo deve proteggere lo sperma, di fatto lo sperma è l'ultimo (più raffinato) prodotto (dall'assorbimento) del cibo. Il più alto stadio di trasformazione del cibo è lo sperma, la sua dissipazione guida a molte malattie e alla morte"[401].

Di rimando nel Dattātreya-yogaśātra 76-78 è detto: "... Lo yogin (perfetto) somiglia a Kandarpa (Kāmadeva). A quel punto se è negligente si può manifestare un grande ostacolo per lo yogin. Sopraffatte dalla sua bellezza le donne desiderano avere rapporti sessuali con lui, ma avendo rapporti sessuali (lo yogin) perde il suo sperma e la perdita dello sperma riduce la sua vita e lo rende debole, perciò lo yogin deve sforzarsi in ogni modo di conservare lo sperma ..."[402] Inoltre nell'Haṭhayoga-pradīpikā 3.88-89 è detto: "Lo yogin che può conservare il suo sperma vince la morte. La perdita dello sperma conduce alla morte mentre la conservazione conduce alla vita. La conservazione dello sperma genera il buon odore del corpo dello yogin, perché temere la morte fino a che lo sperma è fermo nel corpo?"[403] e nell'Amṛta-siddhi 21.3: "Gli esseri incarnati

397 Yogaśikha-upaniṣad 1.68: yo' pāna-prāṇayor-aikyaṃ svarajo-retasos-tathā, sūrya-candramasor-yogo jīva-ātma-parama-ātmanoḥ.

398 Gorakṣa-śātaka 90: cale vāte calo bindur niścale nisścalo bhavet, yogī sthānutvam āpnoti tato vāyuṃ nirodhayet.

399 Amṛta-siddhi 7.17: calaty-ayaṃ yadā vāyus tadā binduś calaḥ smṛtaḥ, binduś-calati yasyā-ayaṃ cittaṃ tasya-eva caṅcalam.

400 Haṭhayoga-pradīpikā 4.114: yāvan na-eva praviśati māruto madhya-mārge, yāvād-vidurna bhavati dṛḍhaḥ prāna-vāta-prabandhāt, yāvaddhyāne sahaja-sadṛśaṃ jāyate naiva tattvaṃ, tāvaj-jṅānaṃ vadati tad-idaṃ dambha-mithyā-pralāpaḥ.

401 Caraka-saṃhitā Nidāna-sthāna 6.8-9: ... tasmāt puruṣo matimān ātmanaḥ śarīram anurakṣaṇ-chukram anurakṣet, parā hy-eṣā phala-nirvṛttir āhārasya-iti. āhārasya paraṃ ghāsa śukraṃ tad-rakṣyam-atmanaḥ, kṣayo hy-asya bahun rogān maraṇaṃ vā niyacchati.

402 Dattātreya-yogaśātra 76-78: ... kandarpasya yathā-rūpaṃ tathā tasya-api yoginaḥ. tasmin kāle mahā-vigno yoginaḥ syāt pramādataḥ, tad-rūpa-vaśagāḥ nāryaḥ kaṅkṣante tasya saṅgamam. yadi saṅgaṃ karoty-eṣa bindus-tasya vinaśyati, āyuḥ kṣayo bindu-nāśād-asāmarthyaṃ ca jāyate. tasmāt-sarva-prayatnena bindu-rakṣyo hi yoginā, ...

403 Haṭhayoga-pradīpikā 3.88-89: "evaṃ saṃrakṣayed binduṃ mṛtyuṃ jayati yogavit, maraṇaṃ bindupātena jīvanaṃ bindu-dhāranāt, sughandho yoghino dehe jāyate bindu-dhāraṇāt, yāvad-binduḥ sthiro dehe tāvatkāla-bhayaṃ kutaḥ".

invecchiano e muoiono a causa della perdita dello sperma"[404]. Per mezzo del controllo del respiro, della mente e dello sperma gli haṭha-yogin e i nāth mirano allo stesso stato di imperturbabilità e trascendenza dei guṇa di prakṛti a cui mira l'aṣṭāṅga-yoga di Patañjali e ottenuto dallo yogin descritto da Kṛṣṇa nella Bhagavad-gītā 14.22-25.

Nello Yoga-sūtra 1.2 Patañjali afferma: "Lo yoga è l'arresto delle attività mentali"[405] Vyāsa nello Yogasūtra-bhāṣya commentando questo sūtra distingue cinque stati della mente: distratta (kṣipta) dovuto al rajo-guṇa, assopita (mūdha) dovuto al tamo-guṇa, confusa e indecisa (vikṣipta) dovuto all'alternanza di rajo-guṇa e sattva-guṇa, concentrata (ekāgra) dovuto al solo sattva-guṇa e pienamente controllata o ferma (niruddha), priva di flussi di pensieri o modificazioni che indica il raggiungimento dello yogin dello stato trascendente i tre guṇa (guṇa-atīta).

Per la soddisfazione di Devī in alcuni tantra sinistri è previsto l'uso rituale di cinque articoli altrimenti proibiti chiamati pañca-makāra così denominati poiché la prima sillaba dei termini sanskriti che li designano è la sillaba ma (ma-kāra). I cinque articoli sono: la carne (māṃsa), il pesce (matsya), i grani o i legumi tostati (mudrā) che danno vigore (uttejaka), le bevande alcoliche (madya) che danno trasporto (mādaka) e il rapporto sessuale rituale (maithuna). Questi cinque articoli sono elencati nel Kulārṇava-tantra 10.5, nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 4.26, nel Yoginī-tantra Pūrva-khaṇḍa 6.14, nello Yoni-tantra 4.11-12, nel Mahānirvāṇa-tantra 5.22, nello Śaktisaṅgama-tantra Kālī-khaṇḍa 3.32 e Tārā-khaṇḍa 36.18-25, nel Sarvollasa-tantra cap. 40-54 di Sarvānanda (XVI sec.) e in molti altri tantra e manuali. Nelle diverse tradizioni tantriche i makāra possono differire di numero e natura. Nel Mahānirvāṇa-tantra 6.9 è specificato che il termine mudrā indica il riso bianco (śubra-śāli) o il grano (taṇḍula) o anche l'orzo (yava) tostato. Nella tradizione śākta nepalese sarva-āmnāya il pesce e il rapporto sessuale rituale sono sostituiti dal riso e da una preparazione di verdure al curry. Nelle tradizioni śaiva kashmire i makāra sono solo tre: la carne, la bevanda alcolica e il rapporto sessuale rituale.

Il trasporto e il coinvolgimento emotivo delle relazioni amorose e l'effetto inebriante delle bevande alcoliche sono stati usati praticamente in tutte le tradizioni religiose in ogni tempo e in ogni luogo come termini di paragone per spiegare la natura dell'esperienza di unione mistica con il divino. Surendranath Dasgupta (1887-1952) in 'Hindu Mysticism' (1927) come segue definì il misticismo: 'Una teoria, dottrina o idea che considera la ragione incapace di scoprire o realizzare la natura della verità ultima, qualsiasi essa sia, ma allo stesso tempo creda che esista qualche altro metodo per comprenderla'. Già nella Taittirīya-upaniṣad 2.4.1 il Brahman era stato definito ciò da cui: "Le parole e la mente recedono non riuscendo a concepirlo"[406]. Per le tradizioni devozionali e

404 Amṛta-siddhi 21.3: bindu-pātena vṛddhatvaṃ mṛtyur bhavati dehinām.

405 Yoga-sūtra 1.2: yoga citta-vṛtti-nirodhaḥ.

406 Taittirīya-upaniṣad 2.4.1: yato vāco nivartante aprāpya manasā saha.

tantriche il metodo che permette di comprendere la verit’ ultima è la bhakti e la misericordia della divinità adorata.
Circa l’effetto dell’alcol, Kṣemendra nel Kalā-vilāsa 6.16-17 parafrasando il perfetto yogin descritto nella Bhagavad-gītā 5.18, 6.8 e 14.24 dice: “L’ubriaco vede allo stesso modo il più erudito tra i brāhmaṇa, la mucca, l’elefante, il re e l’intoccabile, non conosce distinzione tra ciò che è di sua proprietà e ciò che è di altri. Per lui è annullata la differenza tra l’oro, la pietra e la zolla di terra ...”[407] Oltre a Surendranath Dasgupta si sono dedicati a indagare sul rapporto tra la sessualità la bhakti e il tantrismo anche Shashibhushana Dasgupta in “Obscure religious cults” (1946), M. Eliade in “Sur l’erotique mystique indienne” (1956) e E.C. Dimock in “The Place of the Hidden Moon” (1966).
Nella Śiva-gītā 10.54 Śiva istruisce Rāma: “(il samādhi) è come il piacere dell’unione con la donna desiderabile è pieno gioia senza consapevolezza di esterno e interno”[408]. Già nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.3.21 è detto: “Questa è la natura (del liberato), oltre il desiderio, privo di peccato e di paura. Come chi viene abbracciato dalla donna amata non conosce nulla all’esterno né all’interno, così il puruṣa abbracciato al sé non conosce nulla all’esterno né all’interno. Questo è (lo stato del) l’appagamento del desiderio, in cui il sé è soddisfatto in sé stesso, in cui il desiderio è il sé, privo di desiderio e di sofferenza”[409].
A proposito dell’intenso desiderio di unione degli amanti Amaru (VII sec.) nello Śṛṇgāra-śātaka 105 equipara la dottrina monista (advaita) al desiderio di unione tra gli amanti: “Lei in casa, lei ovunque, lei dietro e davanti, lei a letto e lei in ogni via. O mente, per me afflitto dalla separazione non esiste altra immagine se non lei, lei, lei, lei, lei, lei nel mondo intero. E’ questa la dottrina della non dualità?”[410]. Nel Gātha-saptaśati 132 Hāla (IV sec. d.C.) circa l’amata afferma: “La forma del suo corpo nei miei occhi, il suo tocco sul mio corpo, le sue parole nelle mie orecchie, il suo cuore perso nel mio cuore, ora chi è separato da dio?”[411] Nell’Uttararāma-carita 1.39 di Bhavabhūti (VIII sec.) Rāma si chiede contemplando il volto di Sītā dormiente: “Il continuo e incondizionato stato di unità nella gioia e nel dolore, dove il cuore riposa, (dove) il sapore non è alterato dalla vecchiaia, (dove) nel corso del tempo i veli (le riserve) cadono e l’affetto si affina,

---

407 Kalāvilāsa 6.16-17: vidyāvati vipravare gavi hastini bhū-patau śvapāke ca, madya-madaḥ sama-darśī sva-para-vibhāgaṃ na jānāti. vigalita-sadasad-bhedaḥ sama-kāñcana-loṣṭa-pāṣāṇaḥ, ...

408 Śiva-gītā 10.54: yoṣitaḥ kāmyam ānāyāḥ saṃbhoga-ante yathāsukham, sa ānandamayo’ bāhyo na-antaraḥ kevalas-tathā.

409 Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 4.3.21: tadvā asya etad icchandā apahata-pāpma-bhayaṃ rūpaṃ, ta yathā priyayā striyā saṃpariṣvakto na bāyaṃ kiṅcana veda nā’ntaram eva ayaṃ puruṣaḥ prajṅenāḥ-ātmanā saṃpariṣvakto na bāyaṃ kiṅcana veda nā’ntaraṃ tadvā asya-etad āpta-kāmam ātma-kāma akāmaṃ rūpaṃ śoka-antaram.

410 Śṛṇgāra-śātaka 116: prāsāde sā diśi diśi ca sā pṛśṭhataḥ sā puraḥ sā, paryaṅke sā pathi pathi ca sā tad-viyoga-āturasya, haṃho cetaḥ prakṛtir-apara na-asti me kāpi sā sā sā sā sā sā jagati sakale ko’yam advaita-vādaḥ.

411 Gātha-saptaśati 132: sthitam akṣṇos-tad-rūpaṃ sparśor hy-aṅgeṣu jalpitaṃ śravasoḥ, hṛdayaṃ hṛdaye nihataṃ viyojitaṃ kim-iha daivena.

come quello stato auspicioso può essere ottenuto da un buon uomo anche una sola volta (nella vita)?”[412]

Kālidāsa (V sec.) nel primo verso dello Śṛṅgārarasa-aṣṭaka afferma: “In questo mondo qualche sciocco disse che la liberazione è uno stato senza qualità, dove la gioia e il dolore non sono conosciuti, ma la mia opinione è che la liberazione è spogliare dalle vesti le giovani donne affette da Cupido, sorridenti, tremanti e dagli occhi intossicati (di passione)”[413], Varāhamihira (VI sec.) nella Bṛhat-saṃhitā 74.19: “Ditemi, qual’è la gioia degli dei celesti, dei saggi perfetti, degli semidei, degli antenati e degli altri esseri degni di adorazione che non può essere trovata nell’abbraccio di una donna?”[414] e Bilhaṇa (XI sec.) nel Caurapaṅcāśikā 23: “Anche ora (in attesa della morte), se io potessi di nuovo vedere di sera (la mia amata) dagli occhi di cerbiatta e dai seni come vasi pieni di nettare, io rinuncerei non solo ai piaceri regali ma anche ai mondi celesti e alla liberazione”[415].

I tantra destri śaiva, śākta e vaiṣṇava accolgono le ingiunzioni dei dharma-śāstra per cui il consumo di bevande alcoliche, di pesce, di carne e i rapporti sessuali illeciti sono atti peccaminosi e contaminanti. Nei dharma-śāstra per ogni atto peccaminoso (pāpā o pātaka) commesso dai membri di uno dei quattro varṇa è prescritto il rito di espiazione (prāyaścitta) alla quale il peccatore deve sottoporsi per rimuovere l’impurità e l’impressione (vāsanā) negativa che il peccato ha prodotto nella sua mente. É prescritta anche la punizione (daṇḍa) da parte del re per i śūdra, vaiśya e kṣatriya, non per i brāhmaṇa che non possono essere puniti. A punire i brāhmaṇa per i loro peccati ci penserà Yamarāja con pene molto aspre dopo la loro morte.

Nelle tradizioni tantriche sinistre le normali norme di condotta, le ingiunzioni e le proibizioni sono rispettate in ogni altra occasione eccetto che nel corso dei riti tantrici sinistri. Sono teorizzati due livelli di esistenza: mondano (vyavahāra) dove valgono le norme del varṇa, di condotta, le ingiunzioni e le proibizioni e spirituale (parama-artha) che riguarda la natura e la realizzazione del sé spirituale o ātman. I brāhmaṇa possono usare e consumare i paṅca-makāra durante il rito senza timore di contaminazione perché le norme durante il rito tantrico sono sospese, in quel momento non sono brāhmaṇa.

Negli śākta tantra si trovano numerosi passaggi dove è sostenuta la necessità dell’uso rituale dei cinque makāra o tattva. Nel Kaulāvalinirṇaya-tantra 4.27 è detto: “Colui che adora Devī senza i

412 Uttararāma-carita 1.39: advaitaṃ sukha-duḥkhayor-anugataṃ sarvāsv-avasthāsu yad viśrāmo hṛdayasya yatra jarasā yasminn-ahāryo rasaḥ, kālena-avaraṇātyayāt pariṇate yat sneha-sāre sthitaṃ bhadraṃ tasya sumānuṣasya katham apy-ekam hi tat prāpyate.

413 Śṛṅgārarasa-aṣṭaka 1: avidita-sukha-duḥkaṃ nirguṇaṃ vastu kiṅcit, jaḍa-matir iha kaścit mokṣa ity-ācacakṣe, mama tu matam anaṅga-smera-tāruṇya-ghūrṇan madakalam ādir ākṣi nīvi-mokṣo hi mokṣaḥ.

414 Bṛhat-saṃhitā 74.19: tatra deva-muni-siddha-caraṇair mānyamāna-pitṛ-sevya-sevanāt, brūta dhatṛ-bhavane’sti kiṃ sukham yad-rahaḥ samavalambya na striyam.

415 Caura-paṅcāśikā 23: adyāpi tāṃ praṇayinīṃ mṛga-śāvaka-akṣīṃ pīyuṣa-pūrṇa-kuca-kumbha-yugaṃ vahantīm, paśyāmy-ahaṃ yadi punar divasāvasāne svarga-apavarga-nara-rāja-sukhaṃ tyajāmi.

cinque articoli sarà divorato dalle yoginī e incorrerrà nel peccato passo a passo “[416], nel Mahānirvāṇa-tantra 5.23 Śiva dice: “Il culto privo del paṅca-tattva è considerato magia nera. (Chi non usa il paṅca-tattva) non otterrà il risultato desiderato e (incontrerà) ostacoli passo dopo passo”[417] e nel Kāmākhyā-tantra 3.22-23: “Ambhikā Devī deve sempre essere adorata con il paṅca-tattva, senza il paṅca-tattva l’adorazione è considerata magia nera. Devī è velocemente soddisfatta con l’offerta del paṅca-tattva, o Mahādevī, con i cinque (tattva) l’adepto diventa Śiva”[418].

Nel Kāmākhyā-tantra 3.28 Śiva dice: “Senza (dell’offerta) del paṅca-tattva Jagadambikā (Devī madre del mondo) è ostile, senza il paṅca-tattva non c’è alcuna gioia, né liberazione per gli śākta”[419] e nello Yoni-tantra 3.1: “O Devī, senza il paṅca-tattva ogni rito eseguito dagli uomini è del tutto privo di frutto e alla fine (chi lo esegue) è gettato all’inferno”[420]. Nel Mahānirvāṇa-tantra 7.109 Śiva dice che i cinque makāra rappresentano i cinque elementi grossolani (paṅca-mahābhūta): la bevanda alcolica il fuoco, la carne l’aria, il pesce l’acqua, i grani tostati la terra e il rapporto sessuale l’etere. In alcuni manuali tantrici i cinque makāra sono detti essere in relazione con le cinque arie vitali (paṅca-prāṇa) e con i primi cinque cakra disposti lungo la suṣumṇā-nāḍī partendo dal basso.

I cinque makāra non erano usati nelle tradizioni destre vaiṣṇava ortodosse, nelle tradizioni destre śaiva siddhānta dell’India del Sud, dei vīra-śaiva, nelle tradizioni destre śākta che vertevano sul culto delle benigne Pārvatī, Gaurī, Umā, Annapūrṇa, Sarasvatī, Śrī, Lakṣmī, ecc. e nelle tradizioni dei nāth. Nel manuale Haṭha-yoga Siddhasiddhānta-paddhati 6.50 viena data la definizione dell-adepto śākta apparentemente destro: “Colui che consuma l’arroganza come fosse una bevanda alcolica, il desiderio come i grani tostati, l’illusione come il pesce, la mente come la carne e lo stupore come il rapporto sessuale è detto essere una śākta”[421].

I cinque makāra erano invece usati dagli asceti śaiva kāpālika e aghora per i quali il maithuna eseguito nel crematorio ricreava il rapporto inverso (viparīta-bandha) che intercorre nello stesso luogo tra Kālī e Bhairava. I cinque makāra erano usati nelle tradizioni śaiva-śākta kaula, kālī-kula, kaula śrī-vidyā e nelle tradizioni dedite al culto delle catur-bhaginī, delle mātṛkā, delle dieci

416 Kaulāvalinirṇaya-tantra 4.27: vinā paṅca-upacāraṃ hi devī-pūjāṃ karoti yaḥ, yoginīnāṃ bhaved bhakṣyaḥ pāpaṇ-ca-eva pade pade.

417 Mahānirvāṇa-tantra 5.23: paṅca-tattvaṃ vinā pūjā abhicārāya kalpate, na-iṣṭa-siddhir bhavet tasya vighnas tasya pade pade.

418 Kāmākhyā-tantra 3.22-23: pūjayed ambhikāṃ devīṃ paṅca-tattvena sarvadā, paṅca-tattvaṃ pūjām abhicārāya kalpate. paṅca-tattvena devyās tu prasādo jāyate kṣaṇāt, paṅcam ena mahā-devī śivo bhavati sādhakaḥ.

419 Kāmākhyā-tantra 3.28: paṅca-tattva-vihīne tu vimukhī jagad-ambhikā, paṅca-tattvaṃ vinā nāyat śāktānāṃ sukha-mokṣayoḥ. Un verso simile si trova nel Kaulāvalī-nirṇaya 4.15.

420 Yoni-tantra 3.10: paṅca-tattvaṃ vinā devi yat kiṅcit kriyate naraiḥ, tat sarvaṃ niṣphalaṃ tasya ante narakam vrajet. Nello stesso tantra l’inutilità dei riti privi dei i cinque makāra è ribadito in 4.11-12.

421 Siddhasiddhānta-paddhati 6.50: mado madyaṃ matir-mudrā māyā mīno manaḥ palam, mūrcchanaṃ maithunaṃ yasya tenā'sau śākta ucyate.

Mahāvidyā e delle 64 yoginī. I cinque makāra erano anche usati nelle tradizioni sincretiche dei vaiṣṇava-sahajīya e bāul del Bengala e nella tradizione gaṇapatya fondata da un certo Herambasūta descritta da Ānandagiri (X sec.) nello Śaṅkara-vijaya e da Mahīdhara (XVI sec.) nel Mantra-mahodadhi cap. 2. Pare che la tradizione di Herambasūta fosse devota al culto di una forma sinistra di Gaṇeśa detta Ucchiṣṭa-Gaṇapati e della sua Śakti detta Vināyakī (o Vighneśvarī, Gaṇeśanī, Gajānanā).

Nella Manu-smṛti 4.205-225 e 5.7-36 è dettto ciò che non si deve mangiare tra cui la carne degli animali non sacrificati alle divinità celesti (anupākṛta-māṃsa), è detto che il consumo della carne di animali sacrificati alle divinità è la norma divina (daiva-vidhi) mentre il consumarla per altre ragioni è la regola dei rākṣasa (rākṣasa-vidhi). Che non è sbagliato (na duṣyati) mangiare della carne dopo averla offerta agli antenati e alle divinità celesti, che chi mangia carne senza regole (aviddhi) dopo la morte sarà a sua volta mangiato dagli animali. Nella Manu-smṛti 5.55-56 è detto: "Me (mām) mangerà nella prossima vita colui (saḥ) la cui carne io mangio in questa vita. I saggi dicono che questo è ciò che dà il nome e rivela la vera natura della carne. Non c'è errore nel mangiare carne, bere liquore o nel sesso, ciò è naturale per le creature, ma astenersene porta grande merito".

Nel Mahābhārata Ādi-parvan 11.12-16, Vana-parvan 198.69, Anuśāsana-parvan 125.25, Aśvamedika-parvan 116.1 e 117.37-41 è ripetutamente proclamato: ahiṃsā paramo dharmaḥ "La non violenza è il più alto principio religioso (o dovere)". Nel Mahābhārata Vana-parvan 281.34 Sāvitrī definisce così il dharma: "L'eterno dharma consiste nella gentilezza, nella carità e nel non avere intenzione di fare del male a nessun essere vivente con l'azione, la parola e il pensiero"[422], ma questo è il dharma dei brāhmaṇa non degli kṣatriya per i quali è ammessa la violenza in battaglia e per amministrare la giustizia.

I brāhmaṇa vaiṣṇava e śaiva appartenenti a tradizioni destre e ortodosse sono generalmente vegetariani mentre in molte tradizioni śākta dell'India del Nord anche i brāhmaṇa normalmente accettano come cibo sacro (prasāda) il pesce e la carne offerti a Devī. Nel Kaulāvalinirṇaya-tantra 17.151-152 l'autore śākta si prende gioco dei brāhmaṇa e dei vaiṣṇava vegetariani: "Non mangiano (la carne della) mucca divina (ma) bevono il latte (che è il suo) sangue. La vedova non può neanche mangiare il cibo che è venuto in contatto con il pesce o altri alimenti impuri (poiche viene considerato a sua volta impuro ma) sappi che l'acqua (dei fiumi e dei laghi che anche i vegetariani) bevono, conteneva il pesce"[423].

422 Mahābhārata Vana-parvan 281.34: adrohaḥ sarva-bhuteṣu karmaṇā manasā girā, anugrahaś-ca dānaṃ ca satāṃ dharmaḥ sanātanaḥ.

423 Kaulāvalinirṇaya-tantra 17.151-152: payaḥ pibanti-iha devā gavaṃ na-asnanti śoṇitam, mīnaṃ na bhuṅjate hanta vidhavā tat kathaṃ payaḥ. pibanti saṃsarga-duṣṭaṃ yathā-anyad-api, jalaṃ jala-caraṃ viddhi ghaṭa-pūrṇa samānayet.

In sé i cereali e i legumi non hanno nulla di trasgressivo ma si ritiene che con la cottura assorbano la particolare propensità al peccato (vāsanā) di chi li ha cotti. Per gli hindū l'uomo è veramente ciò che mangia, il cibo (anna) forma il corpo, la prima e più grossolana delle cinque guaine (kośa) descritte nella Taittirīya-upaniṣad 2.1-9 che ricoprono a strati come una cipolla il sé individuale o anima spirituale. Assumendo il cibo permettiamo all'esterno di penetrare al nostro interno, oltre a formare il corpo, il cibo forma anche la mente, l'intelligenza e la disposizione morale. Perciò le norme della commensalità proibiscono a una persona di varṇa superiore di accettare cibo cotto da una persona di varṇa inferiore o di mangiare con essa, pena la degradazione allo suo stesso varṇa.

La cottura del cibo è considerata l'inizio della digestione e tra i tipi di cottura quella in acqua, in hindī kachcha, rende il cibo molto permeabile ai vāsanā di chi lo ha cotto. Solo il cibo secco o fritto nel burro chiarificato, in hindī pakkā, può essere accettato da chiunque poiché la secchezza e la frittura lo rende relativamente impermeabile ai vāsanā. Si distingue anche tra il cibo coltivato, in particolare i cereali e i legumi che devono essere cotti per essere consumati e il cibo costituito da frutta, radici e foglie spontanee raccolte nella foresta che può essere assunto crudo considerato 'freddo' ossia non eccitante e perciò adatto agli asceti. Si ritiene che la coltivazione, in particolare l'aratura del campo e l'estirpazione delle erbe e dei parassiti, sia un atto di violenza alla terra e a tutti gli esseri viventi che vi dimorano. Il latte fa parte a una categoria di cibo a sé, è cibo pronto quindi pakkā perché 'cotto' dalla mucca e adatto anche agli asceti.

L'idea dell'assorbimento del peccato dai cereali cotti pare derivare dalla Chāndogya-upaniṣad 6.5.1 dove è detto: "Il cibo che assumiamo è triplice, la parte grossolana diventa escrementi, la parte mediana diventa carne e la parte sottile diventa mente"[424], in 6.6.1-2: "O caro, come frullando lo yogurt le particelle più fini emergono e formano il burro, così, o caro, quando il cibo è assunto la parte sottile emerge e forma la mente"[425] e in 7.26.2: "La purezza del cibo procura la purezza della mente, quando la mente è pura la memoria è ferma, quando la memoria è ottenuta si sciolgono tutti i nodi"[426]. Si ritiene che anche cibandosi di carne e di pesce si assorbono le qualità delle creature uccise, perciò il cibo più puro è quello vegetariano (śāka-āhāra) cotto da brāhmaṇa o il cibo crudo e 'freddo' come la frutta, le radici e le foglie.

Nella Manu-smṛti 11.96 il legislatore dice: "Le bevande alcoliche, i liquori e la carne sono (le bevande e) il cibo dei fantasmi, dei cannibali e dei demoni, non sono cose adatte ai brāhmaṇa che

424 Chāndogya-upaniṣad 6.5.1: annam aśitaṃ tredhā vidhīyate tasya yaḥ sthaviṣṭho dhātus tat-purīṣaṃ bhavati yo madhyamas tan māṃsaṃ yo'niṣṭhas tan manaḥ.

425 Chāndogya-upaniṣad 6.6.1-2: dadhnaḥ somya mathyamānasya yo'nimā sa ūrdhvaḥ samudīṣati tat-sarpir-bhavati. evam eva khalu somya-annasya-aśya mānasya yo'nimā sa ūrdhvaḥ samudīṣati tan-mano bhavati.

426 Chāndogya-upaniṣad 7.26.2: āhāra-śuddhau sattva-śuddhiḥ sattva-śuddhau dhruvā smṛtiḥ smṛti-lambhe sarva-granthīnāṃ vipra-mokṣaḥ.

accettano solo ciò che è stato offerto in sacrificio alle divinità celesti"[427]. Inoltre in 9.235 e 11.55 è detto che lo dvija che beve alcolici cade dal sua varṇa e diventa un intoccabile fuori casta ma in 11.147-151 sono prescritti i modi di espiazione in caso fossero bevuti non intenzionalmente o se ne venisse accideltalmente in contatto. Secondo i miti puranici le bevande alcoliche (madya, surā, vāruṇī, āsava, ecc.) apparvero in forma femminile quando gli dei celesti e gli asura frullarono l'oceano di latte ma sono impure poiché furono maledette da Śukrācārya, il guru degli asura per la vicenda di Kaca e Devayānī narrata nel Mahābhārata e in vari purāṇa. Le bevande alcoliche furono inoltre maledette da Kṛṣṇa nel Bhāgavata-purāṇa per aver causato la distruzione della sua famiglia, gli yādava. Perciò prima di essere usate nel rito tantrico devono essere ritualmente purificate e consacrate.

Diverso è l'approccio alle bevande alcoliche nel kāvya e nei kāma-śāstra dove piuttosto sono considerate stimolanti perché allentano le inibizioni. Kālidāsa (V sec.) nel Megha-dūta Uttara-megha 5 definisce afrodisiaca (rati-phala) la bevanda alcolica (madhu). Una immagine che ricorre frequentemente nel kāvya è l'amante che con i suoi i baci sugge l'inebriante liquore dalle labbra (mukha-āsava-pāna) dell'amata. Ma anche nel Gobila-gṛhyasūtra 2.1.10 nel corso del rito del matrimonio è prescritto che la sposa sia bagnata con una bevanda alcolica e che sia recitato: "Kāma, io conosco il tuo nome, tu ti chiami ubriachezza"[428].

Nell'Artha-śāstra 2 cap. 25 sono descritti compiti del sovraintendente alle bevande alcoliche che ne controllava i prezzi e la qualità per conto del re. Da questo capitolo si evince che la produzione e il commercio delle bevande alcoliche era monopolio di stato e che il loro consumo era piuttosto diffuso nelle città e nelle campagne. Nel capitolo sono riportate le ricette per produrre il medaka dalla fermentazione del riso (taṇḍula), il prasannā dal grano (āḍhaka), l'āsava dallo zucchero di canna (madhuna), il maireya dallo zucchero di palma (guḍa), il madhu dal succo d'uva (mṛdvīkā) e menziona le soluzioni idroalcoliche medicinali (ariṣṭa). Nel Kāma-sūtra 1.4.22-23 è detto che il cittadino libertino (nāgaraka) si dedica a festini con amanti o prostitute e indulge in bevande alcoliche dette genericamente surā, ricavate dal miele (madhu) o dalla canna da zucchero (maireya).

Nel Kulārṇāva-tantra 5.29-35 sono elencati undici tipi di bevande alcoliche prodotte dalla fermentazione della frutta: il pānasa ricavato dal jackfruit (artocarpus heterophyllus), il drākṣā dall'uva, il mādhvīka o mahuva dai fiori di madhuka, il kharjūra dai datteri, il tāla dalla resina di un tipo di palma (borassus flabelliformis), l'aikṣava e il maireya dalla canna da zucchero, il mādhurī dal miele e il nārikelāja dal latte di cocco. Nel Mahānirvāṇa-tantra 6.2 Śiva rivela a Devī:

427 Manu-smṛti 11.96: yakṣa-rakṣaḥ-piśāca-annaṃ madyaṃ māmsaṃ surāsavaṃ, tad brahmaṇena na-antavyaṃ devānāṃ asnatā haviḥ.

428 Gobila-gṛhyasūtra 2.1.10: ... kāma veda te nāma mado nāmāsi-iti ...

"Ci sono tre tipi eccellenti di bevande alcoliche: prodotte dalla melassa, dai cereali e dai fiori madhuka. Ce ne sono altri tipi prodotti dalla resina della palma e dal dattero conosciuti con altri nomi"[429].

Abhinavagupta nel Tantrāloka 29.11-13 afferma: "Nel Brahmayāmala-tantra La bevanda alcolica è stata definita l'essenza di Siva. Senza di essa non c'è liberazione e godimento. Ottenuta dai cereali, dal miele e dalla canna da zucchero e ritenuta rispettivamente femminile, neutra e maschile, dispensa vari risultati più o meno elevati. Ma il fuoco supremo generato dall'uva (il vino), è senza dubbio Bhairava (stesso), quell'essenza è pura, costituita di luce, beatitudine e coscienza. Poiché (la bevanda alcolica) è sempre cara alle divinità, deve essere sempre bevuta"[430].

Nel Mātṛkābheda-tantra 3.32 Śiva rivela a Pārvatī: "Il brāhmaṇa grazie al consumo (rituale) della bevanda alcolica ottiene la liberazione ..."[431] e in 3.36: "... senza dubbio la donna grazie al consumo della bevanda alcolica diventa Devī"[432]. Nel Mahānirvāṇa-tantra 11.105-106 Śiva afferma: "Il vino è Tārā (Devī) in forma liquida, è lo strumento di liberazione degli esseri viventi, la madre del godimento e della liberazione, annienta il pericolo e le infermità, brucia l'accumulo dei peccati e purifica il mondo ..."[433], tuttavia in 11.109 aggiunge: "L'accettazione di ognuno dei (cinque) articoli (i makāra) in accordo alle ingiunzioni (delle scritture) rende l'uomo (come) Śiva ... ma bere Vāruṇī Devī (la bevanda alcolica) non rispettando le ingiunzioni (delle scritture) distrugge completamente l'intelligenza, la vita, la fama e la ricchezza degli uomini"[434].

Nel XIX sec., in un epoca pervasa dalla morale vittoriana, i primi indologi europei e i missionari cristiani erano favorevolmente impressionati dalla purezza e dalla profondità delle filosofie delle upaniṣad, dei sei darśana e del buddhismo theravāda quanto disgustati dalle dottrine e dalle pratiche tantriche sinistre hindū e buddhiste. Senza sforzo si convinsero della superiorità morale ed etica della cultura occidentale e della religione cristiana sulle degradate forme dell'hinduismo e del buddhismo tantrico. Senza mezzi termini, il missionario inglese battista W. Ward in "A View of the History, Literature and Religion of the Hindoos" (1811) e il missionario francese cattolico J. A. Dubois in "Hindū Manners, Customs and Ceremonies" (1816), riferendosi alle pratiche tantriche sinistre degli hindū parlano di riti di magia nera e di orge rivoltanti condotte di notte da

429 Mahānirvāṇa-tantra 6.2: gauḍī paiṣṭī tathā mādhvī trividhā ca-uttamā surā, sā-eva nānā-vidhā proktā tāla-kharjūra-sambhavā.

430 Tantrāloka 29.11-13: śrī-brahma-yāmale' py-uktaṃ surā śiva-raso bahiḥ, tāṃ vinā bhukti-muktī no piṣṭa-kṣaudra-guḍais tu sā. strī-napuṃsaka-puṃ-rūpā tu pūrva-apara-bhogadā, drakṣa-utthaṃ tu paraṃ tejo bhairavaṃ kalpana-ujjhatam. etat svayaṃ rasaḥ śuddhaḥ prakāśa-ānanda-cin-mayaḥ, devatānāṃ priyaṃ nityaṃ tasmād etat pivet sadā.

431 Mātṛkābheda-tantra 3.32: brāhmaṇasya mahā-mokṣa madya-pāne ...

432 Mātṛkābheda-tantra 3.36: ... sā nārī mānavī madya-pane devī na saṃśayaḥ.

433 Mahānirvāṇa-tantra 11.105-106: surā drava-mayī tārā jīva-nistāra-kāriṇī, jananī bhoga-mokṣāṇāṃ nāśinī vipadāṃ rujām. dāhinī pāpa-saṅghānāṃ pāvanī jagatāṃ priye ...

434 Mahānirvāṇa-tantra 11.109: pratyeka-tattva-svīkārād vidhinā syāc-chivo naraḥ, ... iyaṇ cet vāruṇī devī nipītā vidhi-varjitā, nṛṇāṃ vināśayet sarvaṃ buddhim āyur yaśo dhanam.

uomini e donne di ceto diverso e ubriachi. Del resto lo storico, economista e filosofo inglese J. Mill (1773-1836) pur senza avervi mai messo piede è ricordato anche per il suo "The History of British India" (1806) nella quale sostiene che la cultura e le religioni degli hindū non sono che superstizione, che il loro sistema di governo è dispotico e clericale e che i loro testi sacri sono confusi, oscuri e inconsistenti.

Il 3 Ottobre 1830 un articolo anonimo pubblicato nella "Calcutta Literary Gazette" rese noto ai lettori il termine thugs derivante dall'hindī ṭhag (infido) che designa i banditi, rapinatori e assassini devoti al culto di Kālī che imperversano nell'area tra Delhi e Gwallior (Uttar Pradesh) cuore dell'ex impero Moghul. Due dei loro più importanti luoghi di culto erano il tempio di Durgā-Vindhyavasinī a Vindhyacala (Mirzapur, Uttar Pradesh) e il tempio di Durgā-Bhavānī che si trova su di una piccola isola nel Gange di fronte a Kahalgaon (Bagalpur, Bihar). Pare che queste bande fossero costituite da ex soldati degli eserciti dei mahārāja hindū e mussulmani che erano stati sconfitti dagli inglesi della East Indian Company e che spesso operassero con l'aiuto e la protezione delle autorità dei villaggi.

Velocemente in tutta l'India si diffuse il panico e qualunque banda che operava in qualsiasi altra parte dell'India fu etichettata come thugs anche se nulla avevano a che fare con la religione o Kālī in particolare. L'autore dell'articolo che si scoprì essere l'ufficiale dell'esercito inglese W. Sleeman (1788-1856) amministratore del distretto di Jabalpur (Madhya Pradesh), riconosciuto esperto in materia venne promosso colonnello e posto al comando di un regimento con l'incarico di sopprimere i thugs. Nel 1839 il colonnello Sleeman dopo dieci anni di operazioni di rastrellamenti che portarono all'arresto di circa 3500 presunti thugs e all'impiccagione di almeno 500 di essi dichiarò i thugs erano stati estirpati. Quindi pubblicò le sue memorie in un volume dal titolo "Ramaseena or a vocabulary of the peculiar language used by thugs", una amalgama di truculenti e fantasiosi resoconti delle sue indagini corredato dal codice linguistico cifrato e segreto usato dai thugs simile al tantrico sandhā-bhāṣā. In Inghilterra il libro divenne un best-seller e rese Sleeman ricco e famoso. Altrettanto successo ebbe P. Meadows Taylor con il romanzo "Confessions of a Thug" pubblicato nel 1839 liberamente ispirato ai racconti di un thugs con il quale pare che Taylor abbia avuto a che fare in India mentre serviva come amministratore. L'onda lunga del mito dei thugs arriva fin quasi ai giorni nostri con il famoso film "Indiana Jones and the Temple of Doom" diretto da S. Spielberg nel 1984 che ancora narra di una setta di sanguinari criminali adoratori di Kālī.

Anche M. Monier-Williams, (1819-1899), autore del primo dizionario sanskrito-inglese, in "Hinduism" (1877) afferma: "I tantra sono i testi degenerati e licenziosi degli adoratori delle divinità femminili ... i riti degli adoratori di tipo sinistro non sono che orgie ..." A. Barth in

"Religions of India" (1879) ammette che il culto śākta per qualche verso sia profondo e che nei tantra siano contenute anche dottrine ascetiche tuttavia ritiene che gli śākta siano tutti ipocriti e depravati. Dello stesso tenore era l'opinione circa il buddhismo tantrico espressa da T.W. Rhys Davids (1843-1922), da L. de La Vallèe Poussin (1869-1938) e da altri eminenti padri occidentali dello studio del buddhismo.

Nel novecento gli studi sull'hinduismo e sul buddhismo tantrico si approfondirono ma gli indologi occidentali non cambiarono la loro valutazione negativa. M. Winternitz in "History of Indian Literature" (1922) afferma: "Nello shaktismo e nei tantra, i suoi testi sacri, troviamo le più alte concezioni del divino e le più profonde speculazioni filosofiche a lato delle più arretrate superstizioni e il più confuso occultismo. Troviamo il più rigido ascetismo e i più limpidi codici morali a lato di culti sfigurati da orgie selvagge che infondono una immoralità estremamente biasimevole". Lo stesso Benoytosh Bhattacharyya uno dei primi studiosi accademici indiani in "An Introduction to Buddhist Esoterism" (1931) afferma: "Se nella storia dell'India la mente dell'intera nazione è mai stata malata ciò è accaduto nell'epoca tantrica ossia nel periodo che precede la conquista mussulmana dell'India ... perciò gli uomini più capaci dovrebbero studiare come trattare e sradicare il tantrismo dall'India". B. Hogdson citato da E. A. Payne in "The Saktas" (1933), afferma: "Il culto śākta non è altro che lussuria e necrofilia". L'idea della natura degradata del tantrismo continua fino a tempi recenti con S. C. Banerji che in "Tantra in Bengal: A Study in Its Origin, Development and Influence" (1992), sostiene che il tantrismo: " ... è costituito di incredibile licenza e lascivia che corrompe la società".

G. Woodroffe (1865-1936), un avvocato inglese che nel 1902 divenne presidente dell'alta corte di giustizia di Calcutta è il primo intellettuale di rilievo che guidato da alcuni colti śākta paṇḍita bengalesi tra i quali Śivacāndra Vidyārṇava Bhaṭṭācārya (1860-1914), studia il tantrismo e ne diventa un entusiasta praticante. Nel 1913 con lo pseudonimo A. Avalon cura la prima traduzione in inglese e la pubblicazione di un intero śākta tantra, il Mahānirvāṇa-tantra, un tantra misto destro e sinistro che alcuni studiosi sospettano sia stato in buona parte redatto ad hoc da qualcuno degli śākta paṇḍita che Woodroffe frequentava. Nel 1914 G. Woodroffe pubblica "Principles of Tantra" di Śivacāndra Vidyārṇava Bhaṭṭācārya con il quale risponde alle censure del tantrismo dei suoi contemporanei. Dopo il Mahānirvāṇa-tantra G. Woodroffe pubblicherà anche il Kāmakālavilāsa-tantra di Puṇyānada, il Tantrarāja-tantra, l'Anandalahari di Śaṅkara, l'inno Kālī Karpurādi-stotra, lo Ṣaṭcakra-nirūpana di Pūrṇānanda e altri testi.

G. Woodroffe stesso è l'autore di vari saggi sul tantrismo ancora oggi di qualche utilità nei quali si sforza di spiegare che hinduismo e tantrismo sono inscindibili, che derivano direttamente dal brahmanesimo e dai sei darśana e che sono altrettanto rispettabili, che i riti e le dottrine

tantriche sinistre e trasgressive sono esoterici e che nella vasta letteratura tantrica non sono che una frazione. Apparentemente Woodroffe per mondare il tantrismo dai suoi aspetti più sinistri e immorali, propendeva per l'interpretazione simbolica dei termini śmaśāna (crematorio), śava (cadavere), kapāla (teschio), ecc. e dei cinque makāra o per loro la sostituzione con altrettanti ingredienti leciti e innocui come ingiunto agli adepti di tipo inferiore nel Kulārṇava-tantra 8.9, 11.12 e altri versi come nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra 3.17-18 e 6.26-27.

Nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 5.113-123, nello Śaktisaṃgama-tantra Kālī-khaṇḍa 9.16-33, nel Mahānirvāṇa-tantra 8.171-174 e in altri tantra e manuali tantrici è spiegato che ci sono tre tipi di sādhana in base ad altrettanti tipi di adepto: animalesco (paśu), eroico (vīra) e divino (divya). É specificato che il vīra-sādhaka e il paśu-sādhaka devono entrambi dedicarsi al rito esterno (bahir-yāga) ma il primo usando i cinque veri makāra, mentre il secondo meno qualificato, deve usare i cinque innocui articoli sostitutivi (pratinidhi) come il latte o il miele al posto del liquore, l'aglio, il sesamo o lo zenzero al posto della carne, la melanzana cotta al posto del pesce e i fiori blu aparājitā (clitoria ternatea) al posto del rapporto sessuale rituale. É inoltre detto che i divya-sādhaka devono dedicarsi soltanto al rito interno (antar-yāga) o in meditazione senza dedicarsi al rito esterno che prevede l'uso dei cinque articoli reali o degli innocui sostitutivi confermando così la superiorità del culto interiore e astratto sul culto esteriore e grossolano.

L'idea della possibilità della sostituzione di alcuni articoli rituali proviene dal mīmāmsā-darśana i cui adeptti erano considerati i migliori esperti di ritualismo vedico. Così nei manuali tantrici è detto che il rito non perde valore se alcuni articoli per la difficoltà di reperirli o a causa dell'insufficente qualificazione del tantrico sono sostituiti con altri. Nel Mahānirvāṇa-tantra e 8.172-173 Śiva afferma che: "Per natura gli uomini nati nell'era di kali sono deboli di intelletto e la loro mente è agitata dalla lussuria, o Pārvatī, essi non riconoscono Śakti nella forma (della yoginī), perciò in sostituzione dell'ultimo tattva (il maithuna) essi devono meditare sui piedi di Devī e recitare il mantra della loro divinità personale"[435].

Nel Kulārṇava-tantra 5.107-112 Śiva rivela che il godere della beatitudine dell'unione della kuṇḍalinī-śakti con la Luna della pura coscienza (cit-candra) e bere il nettare che sgorga dal loto (brahma-randhra) nel cielo supremo è il vero significato del bere la bevanda alcolica (madya). Che il vero mangiatore di carne è lo yogin che con la spada della conoscenza uccide gli animali ossia gli atti pii e empi e che immerge la sua coscienza nel supremo. Il vero mangiatore di pesce è colui che con la mente controlla i sensi e si unisce al supremo ātman, mentre gli altri sono solo uccisori di esseri viventi. Il (vero) maithuna è sperimentare la gioia generata dall'unione della suprema

435 Mahānirvāṇa-tantra e 8.172-173: svabhāvāt kali-janmānaḥ kāma-vibhrānta-cetasaḥ, tad-rūpeṇa na jānanti śaktiṃ sāmānya-buddhayaḥ. atas-teṣāṃ pratinidhau śeṣa-tattvasya pārvati, dhyānaṃ devyāḥ padāmbhoje sva-iṣṭa-mantra-japas tathā.

Śakti con Śiva, mentre gli altri sono solo approfittatori di donne.

Nel Kulārṇava-tantra 2.117-119 è detto: "Se bevendo vino l'uomo ottiene la perfezione, tutti i peggiori bevitori raggiungerebbero la perfezione. Se soltanto il mangiare carne permettesse di raggiungere una pia destinazione, tutti i mangiatori di carne sarebbero recipienti di pietà. Se la liberazione fosse ottenuta soltanto con il rapporto sessuale con la śakti (la yoginī), tutte le creature di questo mondo sarebbero liberati grazie ai rapporti con le donne"[436].

Nel Kulārṇava-tantra 5.89-93 Śiva dice che l'uso dei cinque makāra al di fuori del rito kaula è peccaminoso, solo il vīra che ha appreso la scienza del kula dal guru può utilizzarli, gli altri che li usano con coscienza animale (paśu-bhāva), si degradano, sono maledetti dalle divinità celesti e vanno all'inferno. Oltre nel Kulārṇava-tantra 10.6 Śiva aggiunge che: "I cinque (articoli) che cominciano con la sillaba ma devono essere usati in modo saggio e prescritto solo per il piacere della divinità, chi li usa per sete di piacere è un peccatore"[437].

Anche Śivānanda Svāmin (1887-1963) in "Kuṇḍalinī-yoga" (1971) ha negato che in alcuni tantra e manuali tantrici sia prescritto il reale consumo dei cinque makāra, la pratica dei mudrā sessuali (vajrolī e yoni-mudrā) e dei riti macabri da eseguire nel crematorio (śmaśāna-sādhana), con cadaveri (śāva-sādhana) o con teschi (kapāla-sādhana). Egli riteneva che in realtà il crematorio rappresentasse il mondo (martya-loka) dove gli esseri condizionati sono soggetti ripetutamente alla nascita e alla morte, che gli spiriti maligni che infestano i crematori rappresentino i pensieri negativi e impuri che affollano la mente delle persone di indole animale (paśu-bhāva) e che in realtà quando si parla di cadavere ci si riferisce al corpo destinato alla morte.

Ancora oggi il contenuto sinistro e trasgressivo di alcuni tantra imbarazza molti hindū che si augurerebbero che questi aspetti dell'hinduismo fossero dimenticati. Per questo non solo l'interesse degli occidentali sul tantrismo è considerato dagli hindū morboso, anche gli studi sul tantrismo di alcuni indologi occidentali sono avvertiti come una nuova forma di imperialismo culturale che distorce l'hinduismo pretendendo di spiegarlo agli hindū.

Fin dagli inizi del XX sec. in occidente il Kāma-sūtra di Vātsyayana e i riti sessuali tantrici hanno riscosso molto interesse. La prima traduzione ed edizione del Kāma-sūtra è quella 1883 di R.F. Burton (1821-1890) alla quale ne seguirono e continuano a seguirne innumerevoli di ogni tipo. Nel 1906 P. A. Bernard (1875-1955) fondò negli Stati Uniti l'American Tantric Order, una setta religiosa esoterica vagamente orientale e tantrica. Dagli anni 60 l'occidente è invaso dalla letteratura neo-tantrica dal "Tantra The Yoga of Sex" (1964) di O. Garrison al quale fa eco in India il "Tantra the

436 Kulārṇava-tantra 2.117-119: madya-pānena manujo yadi siddhiṃ labhate ve, madya-apāratāḥ sarve siddhiṃ gacchantu pāmarāḥ. māmsa-bhakṣaṇa-mātreṇa yadi puṇyā gatir bhavet, loke māṃsa-aśinaḥ sarve puṇya-bhājo bhavanti hi. śakti-sambhoga-mātreṇa yadi mokṣo bhavet ve, sarve'pi jantavo loke muktāḥ syuḥ strī-niṣevanāt. Versi simili sono presenti anche nel Cīnācāra-tantra 2.44 e 4.23.

437 Kulārṇava-tantra 10.6: ma-ādi-paṅca-kamīśāni devatā-prītaye sudhīḥ, yathāvidhi niṣeveta tṛṣṇayā cet sa pātakī.

Secret Power of Sex" (1976) di Arvind e Shanta Kale, fino al "The complete idiot's guide to tantric sex" (2002) di J. Kuriansky. Tuttavia ufficialmente in India, dove pure sono spuntati numerosi guru del sesso tantrico il più noto dei quali fu sicuramente Rajneesh (1931-1990), ancor oggi si ritiene che l'enfasi sulle posizioni sessuali, l'intensità, la durata dell'orgasmo e la mistica sessuale di tanta letteratura cosiddetta tantrica prodotta in occidente sia del tutto estranea all'apparato rituale, dottrinale e filosofico delle religioni indiane e anche del tantrismo eccetto alcune sue aberrazioni sicuramente di provenienza straniera.
Anche gli studi sul rapporti sociali e la famiglia nell'hinduismo e nel tantrismo in particolare di M. Weber, C.M. Carstairs, L. Dumont, M. Eliade, G. Obeyesekere, M. N. Srinivas, H. Zimmer, N.N. Bhattacarya, M. Biardeau, W. Doniger, J. Kripall, J. S. Alter, S. Kakar, A. Morinis, S. Caldwell e altri che hanno utilizzato strumenti di indagine sociologici, antropologici e psicologici risultano sgraditi alla comunità hindū fondamentalista indiana e della diaspora perché minacciano la loro ottusa fede regiosa.
Interessante è l'interpretazione femminista del culto śākta proposta da alcuni studiosi come B. G. Walker in "The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets" (1983) e M. Shaw in "Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism" (1994). Tuttavia secondo alcuni studiosi, è riduttivo ridurre Devī o Kālī a un archetipo femminile o all'espressione simbolica della sessualità e della collera femminile represse e silenziate per secoli dalla cultura patriarcale. E' stato osservato che dai tantra della fine del X a quelli del XVII sec. si assiste al passaggio dall'utilizzo dei potenti e contaminanti fluidi sessuali al fine di ottenere le siddhi, al rito sessuale tantrico realmente praticato e poi interiorizzato al fine di ottenere la liberazione.
Non si può negare che anche nelle śruti si trovano numerosi passaggi che si riferiscono a riti di sacrifici animali, al consumo rituale di bevande alcoliche o inebrianti e ai rapporti sessuali rituali, intesi però come atti fecondi, tutte pratiche che conservatori detrattori del tantrismo sinistro si guardano bene di condannare solo nei tantra. Di bevande inebrianti si parla nella Śatapatha-brāhmaṇa 5.1.2.9 circa l'agniṣṭoma-yajṅa dove sono previste oblazioni nel fuoco di una non chiaramente identificata bevanda inebriante detta soma e nell'Aitareya-brāhmaṇa 7.1.5 circa il sautrāmaṇī-yajṅa dove sono previste oblazioni nel fuoco di un liquore detto surā. Nel Ṛg-veda 8.91.1-7 è descritto il rito della ricerca del marito (pati-vedana) da parte di una ragazza non protetta (apālā) ossia non coniugata che comprende un rapporto sessuale mimato o reale di uno studente celibe (brahmacarin) con una prostituta (puṃścalī).
Nello Śuklayajur-veda Vājasaneyi-saṃhitā 23.22-31, nella Śatapatha-brāhmaṇa 13.2.7-9, nel Mahābhārata Aśvamedika-parvan, nel Vālmiki Rāmāyaṇa Bāla-kāṇḍa e in vari purāṇa è descritta la procedura dell'aśvamedha-yajṅa nel corso del quale la moglie del re sponsor (yajamāna) del

sacrificio, simulava un rapporto sessuale con il cavallo sacrificale appena strangolato. Nella Jaiminīya-brāhmaṇa 2.113 e in alcuni śrauta-sūtra è descritto il rito gosava che prevedeva che lo yajamāna si immedisimi in un toro imitandone il comportamento compresi i rapporti incestuosi con la vacca madre e le vacche sorelle. Nella Tattirīya-saṃhitā 6.5.8.6 è detto che al termine del soma-yajṅa la moglie dello yajamāna deve unirsi al sacerdote udgātṛ incaricato della recitazione degli inni del Sama-veda.

Nel Ṛg-veda 3.29.1-6, nella Śatapatha-brāhmaṇa 3.4.1.22 e altre śruti è detto che il fuoco che scaturisce dallo sgregamento dei due bastoncini (araṇi) di legno di śamī (prosopis spicigera) e di aśvattha (ficus religiosa) operato brāhmaṇa-sacerdote hotṛ per accendere il fuoco sacrificale sono paragonati ad organi genitali e il fuoco ne è il figlio. Nella Śatapatha-brāhmaṇa 1.2.5.15 l'altare (vedi) del sacrificio vājapeya è identificato con la vagina, mentre il fuoco nel quale si versano le oblazioni, è identificato con l'organo sessuale maschile. Nella Chāndogya-upaniṣad 2.13.1-2, le sei parti del canto del vāmadevya-saman che accompagna la spremitura del soma per l'oblazione del mezzodì sono paragonate alle sei fasi del rapporto sessuale: l'approccio, la richiesta, il giacere, l'inizio, la continuazione e il termine del coito. Altri riferimenti a riti sessuali da eseguire durante i sacrifici vedici si trovano nella Taittirīya-saṃhitā 7.4.19, nel Śatapatha-brāhmaṇa 13.5.2.2, 1.7.2.14, 1.9.2.7-11, 6.4.3.7, 6.6.2.8, 6.6.1.11, nella Aitareya-brāhmaṇa 34.5, nella Taittirīya-āraṇyaka 4.7.50, nel Katyāyana-śrautasūtra 4.3.17, nel Gobhila-gṛhyasūtra 2.5.6.9-10, nel Mānavaśrauta-sūtra 7.2.7.13, nella Chāndogya-upaniṣad 5.8.1-2 e nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 6.2.12-14.

Nei dharma-śāstra è ingiunto che gli dvija si dedichino a rapporti sessuali leciti ossia tra moglie e marito allo scopo di generare figli maschi che si occupino dell'esecuzione dei riti funebri degli antenati e della continuazione della discendenza (gotra). Il modo e il momento del concepimento è importante tanto quanto quello della nascita e della morte. Nella Manu-smṛti 3.45-46 i rapporti sessuali coniugali sono permessi soltanto nel periodo detto ṛtu che indica i quattro giorni di fertilità che seguono le mestruazioni. Altrove il termine ṛtu indica anche le mestruazioni. Nella Manu-smṛti 4.128 e nei manuali (nibandha) settari i rapporti coniugali sono sempre proibiti di giorno e nei primi quattro giorni delle due quindicine che compongono il mese poiché sacri ad Agni, Brahmā, Pārvatī e Gaṇeśa, nell'ottavo (aṣṭamī) giorno sacro a Devī (e a Kṛṣṇa), nell'undicesimo (ekādaśī) giorno sacro a Viṣṇu (o a Śiva), nel tredicesimo (trayodaśī) giorno sacro a Kāmadeva e nel quattordicesimo (caturdaśī) giorno sacro a Śiva. Sono anche proibiti nel giorno di Luna nuova (amāvāsyā) sacro agli antenati e nel giorno di Luna piena (pūrṇimā) sacro a Soma. Oltre a ciò nelle tradizioni hindū i rapporti sessuali anche coniugali sono proibiti nei giorni dei festival (utsava) che celebrano le divinità e i guru di quelle particolari tradizioni. I giorni ammessi diminuiscono ulteriormente se si desiderano figli maschi poiché si ritiene che essi possano essere

più facilmente concepiti nei giorni pari mentre le figlie sono concepite nei giorni dispari.

Nelle tradizioni tantriche sinistre i riti sessuali tantrici non mirano alla procreazione e non sono necessariamente coniugali, mirano alla liberazione e facendo riferimento a una morale superiore non si curano delle proibizioni dei dharma-śāstra. Il tantrismo sinistro è la via del piacere e della liberazione. Nel Sarvollāsa-tantra 29.15 Śiva dice: "... O Devī, senza la gioia del piacere non c'e godimento materiale, né la liberazione"[438] e nello Yoni-tantra 6.25: "Per mezzo del piacere l'adepto ottiene la liberazione, per mezzo del piacere egli ottiene la felicità, perciò egli deve con ogni sforzo dedicarsi al piacere"[439].

Nelle tradizioni tantriche sinistre i riti sessuali erano praticati in occasione dell'iniziazione dei discepoli e delle celebrazioni di gruppo dette cakra-pūjā, nelle tradizioni vajrayāna erano dette gaṇa-cakra. Nelle tradizioni nāth e haṭha-yoga non si celebravano cakra-pūjā, era proibito il consumo di bevande alcoliche, del pesce e della carne anche in ambito rituale ma era ammesso l'uso il consumo di cannabis (gāṅjā) e oppio (niphena) ad imitazione di Śiva e la pratica dei mudrā sessuali con donne iniziate e istruite dette yoginī, dūtī o sādhana-saṅginī. La figura della dūtī che poteva essere la legittima consorte dello yogin (svakīyā) come la moglie altrui (parakīyā) fu presa in prestito dal kāvya e dai kāma-śāstra dove rivestiva il ruolo della messaggera che arrangiava gli incontri tra gli amanti nāyaka e nāyikā.

Viśvanātha Kavirāja (XIV sec.) nel manuale kāvya Sāhitya-darpaṇa 3.80 menziona otto luoghi riservati adatti all'incontro degli amanti: un campo (kṣetra), un giardino (vāṭī), un tempio in rovina (bagna-devālaya), la casa della messaggera (dūtī-gṛha), una foresta (vana), un luogo impuro (o deserto) (mālāpaṅka), un crematorio (śmaśāna) e la riva di un fiume o di altri corpi d'acqua (naḍī-ādīnāṃ-taṭī). In una società dove gli uomini erano divisi in rigidi varṇa, professioni e clan e gli unici rapporti leciti tra uomini e donne erano quelli matrimoniali, la dūtī come la prostituta era una delle poche figure femminili che si muovevano liberamente nella società ma al costo dell'essere considerata praticamente una ruffiane.

Bharata Munin nel Nāṭya-śāstra 23.9-10 afferma che la dūtī può essere: una donna saggia, una narratrice di storie, un'asceta, una famigliare, una amica, una serva, una donna non sposata, un'artigiana, una nutrice, una monaca (jaina o buddhista), una attrice o una astrologa. Essa a volte con dolci storie induce (gli amanti a incontrarsi) e a volte è onesta"[440]. Vātsyāyana nel Kāma-sūtra Dūtī-karma-prakaraṇa 45-63 elenca otto tipi di dūtī: quella che si occupa soltanto di combinare gli incontri tra gli amanti (nisṛśṭa-artha), quella che se ne occupa in parte (parimita-artha), quella

438 Sarvollāsa-tantra 29.15: ... kāma-ānandaṃ vinā devi bhoga-muktir-na jāyate.

439 Yoni-tantra 6.25: bhogena labhate mokṣa bhogena labhate sukham, tasmāt sarva-prayatnena sādhako bhogavān bhavet.

440 Nāṭya-śāstra 23.9-10: vijṅāna-guṇa-saṃpannā kathinī liṅginī tathā, prātiveśyā sakhī dāsī kumārī kāru-śilpinī. dhātrī pāṣaṇḍinī caiva tathā raṅga-upajīvinī, protsāhane 'tha kuśalā madhura-kathā dakṣiṇā atha kāla-jṅā.

che si occupa soltanto di portare i messaggi (patra-hari), quella che di propria iniziativa (svayam-dūtī) seduce l'amante della donna di cui dovrebbe fungere da dūtī, quella che agisce per conto di una amante ingenua o sciocca (mūḍha-dūtī), quella sposata (bhāryā-dūtī) che funge da dūtī tra il proprio marito e l'amante del marito, quella silente (mūka-dūtī) che reca i messaggi tra gli amanti senza proferire parola e quella che si comporta come il vento (vāta-dūtī) scambiando tra gli amanti messaggi cifrati o ambigui. Infine afferma che la dūtī può essere una vedova (vidhavā), una indovina (ikṣaṇikā), una serva (dāsī), una mendicante o monaca buddhista (bhikṣukī) o una artista (śilpa-kārikā).

Vātsyayana nel Kāma-sūtra 1.4.35 afferma che per risolvere le liti tra i clienti e le prostitute ci si può far assistere da donne rasate (muṇḍā) ossia dalle monache buddhiste o jaina o da anziane ed esperte prostitute (vṛśalyāḥ vṛddha-gaṇikāḥ). Cāṇakya nell'Artha-śāstra 1.12.4-5 afferma che le donne itineranti (parivrājikā) ossia le monache buddhiste, le vedove povere (daridrā vidhavā) e le brāhmaṇī anziane o impudenti (pragalbhā), avendo libertà di movimento come le prostitute, sono adatte a servire il re come spie e informatrici. Nell'Artha-śāstra 1.11.13, oltre alle monache itineranti, alle vedove e alle prostitute nel già citato 1.12.4-5, è detto che il re può impiegare spie camuffate da monaci rasati (muṇḍa) o da sādhu dai capelli incolti (jaṭila) per sondare l'umore del popolo.

In generale le monache buddhiste per le altre tradizioni religiose pare godessero di una pessima reputazione. Nell'Artha-śāstra 4.13.36-37 è detto che ambedue l'uomo che ha un rapporto sessuale con una monaca itinerante (pravrajitā) e la monaca stessa devono pagare la stessa una multa se la monaca era consenziente (sakāmā). Varāhamihira (VI sec.) nella Bṛhat-saṃhitā 78.9-10 afferma che la monaca itinerante (bhikṣuṇikā pravrajitā), la serva (dāsī), la nutrice (dhātrī), la bambina (kumārikā), la lavandaya (rajikā), la fiorista (mālākārī), la donna corrota (duṣṭa-aṅganā), l'amica (sasvī) e la moglie del barbiere (nāpitī) utilizzate come messaggere (dūtī) causano la rovina delle famiglie e che le mogli fedeli dovrebbero essere protette dai loro maneggi.

L'idea della natura trasgressiva dei riti e delle dottrine tantriche sinistre, il sovvertimento delle norme sociali e di genere, l'uso dei cinque makāra, ecc., avevano senso solo nel contesto della cultura brahmanica ortodossa. Agli adepti ai riti tantrici sinistri e trasgressivi sopratutto se capifamiglia per proteggersi dalla riprovazione della società e dal rischio della perdita del varṇa che significava l'esclusione della comunità, era consigliata la segretezza, l'adozione di un doppio comportamento pubblico e privato basato su di una doppia morale. La pretesa adesione a una morale superiore permetteva loro di non sentirsi degli ipocriti. Nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 2.26-27 Śiva consiglia al kaula di mostrarsi in pubblico come un pio vaiṣṇava: "Allora, meditando su 'Io sono Lui (Śiva)', (il kaula) si dedica alla pratica vaiṣṇava, sforzandosi di assumere il comportamento (dei vaiṣṇava) e di recitare il nome di Hari (Viṣṇu). Come (se fosse) costantemente occupato nei suoi doveri sociali (di varṇa), egli entra nella dimora del kula come un ladro dopo la terza ora della notte"[441].

Nel Kulārṇava-tantra 11.83 Śiva dice: "O Devī, (il kaulika è) kaula all'interno, śaiva all'esterno e vaiṣṇava con la gente comune, così il kula(-dharma) va protetto come il latte (di cocco è protetto dal guscio) della noce di cocco"[442]. Nello Yoni-tantra 6.33-34 Śiva dice che il kaula: "... deve indossare una collana di legno di tulasī (ocimum sanctum) ed erigere un tempio ad Hari (Viṣṇu), deve inoltre raccontare le storie che celebrano le qualità di Hari (Viṣṇu), deve piacevolmente frequentare gli uomini di indole animale (i vaiṣṇava) e recitare i nomi di Hari in modo da mostrare esternamente di essere un vaiṣṇava"[443] e in 7.34 "O Deveśī (Signora degli dei), se qualcuno arriva al momento del culto (mentre il kaula è occupato nel culto di Devī), (egli) deve ostentare (che si sta dedicando al) culto di Viṣṇu, praticare il nyāsa di Viṣṇu e (recitare) e l'inno (di Viṣṇu)"[444]. La stessa strategia di dissimulazione che abbiamo visto consigliata nei tantra kaula era utilizzata anche in ambito buddhista tantrico, un tradizionale detto tibetano recita: 'All'esterno hīnayāna (theravāda), all'interno mahāyāna e in segreto vajrayāna'.

Nella Maitry-upaniṣad 7.8 è denunciata l'ipocrisia dei falsi asceti definiti ladri (taskara) perché si appropriano dell'identità altrui vestendo di ocra (kaṣāya) come i saṃnyāsin o la calotta cranica

441 Kulacūḍāmaṇi-tantra 2.26-27: tataḥ so'ham iti dhyātvā vaiṣṇava-ācarāratat paraḥ, hari-nāmnā jātabhāvo bhaṅganvita-viceṣṭitaḥ. cauravat praviśedekaḥ sadā saṅga-vilambhitaḥ, yāmamatri gate rātrau kula-gehaṃ tataḥ pumān.

442 Kulārṇava-tantra 11.83: antaḥ kaulo bahiḥ śaivo jana-madhye tu vaiṣṇavaḥ, kaulaṃ sugopayeḥ devī nārikela-phala-ambuvat. Versi analoghi si trovano nel Kulacūḍāmaṇī-tantra 4.2, nel Tanta-āloka, 4.24-25 e 251, nello Yoni-tantra 4.20 e nella tarda Kaula-upaniṣad.

443 Yoni-tantra 6.33-34: ... vidhṛtya tulasī-mālyaṃ kuryāc-ca hari-mandiram. kathā-upakathanaṃ vā-api śrī-harer-guṇa-kīrtanam, hari-nāmnā jātabhāvo viharet-paśu-sannidhau.

444 Yoni-tantra 7.34: ... pūjā-kāle ca deva-īśī yadi ko'anyatra-agacchati. darśayed vaiṣṇavīṃ pūjāṃ viṣṇor nyāsaṃ tathā stavam.

per mendicare (kapāla) come gli śaiva kāpālika o anche portando l'orecchino (kuṇḍala) come più tardi faranno i nāth. Nella Manu-smṛti 4.200 il legislatore dice: "Colui che si mantiene portando le insegne (del brahmacārin o del saṃnyāsin) assume i peccati di coloro che (di diritto) portano tali insegne e rinasce in un grembo animale"[445].

Nel testo buddhista Lalita-vistara (III-V sec. d.C.), nella raccolta di versi in prakrito Gāthā-saptaśatī (IV-VII sec. d.C.), nella farsa Matta-vilāsa di Mahendravarma (VII sec.), nel Kādambarī di Bāṇabhaṭṭa (VII sec.), nel Karpūra-maṅjari di Rājaśekhara (IX sec.), nel Daśāvatāra-carita, nel Deśopadeśa e Narmamālā di Kṣemendra (XI sec.), nel Prabodha-candrodaya di Kṛṣṇa Miśra (XI sec.), nel Laṭaka-melaka di Śāṅkadhara (XI sec.), nel Dhūrta-samāgama di Kaviśekhara (XIV sec.), nell'Hāsya-arṇava di Jagadīśvara Bhaṭṭa (XIV sec.), nel Dhūrta-nāṭaka di Sāmarāja Dīkṣita (XVI sec.) e in molti altri testi si trovano numerosi passi dove i vari tipi di asceti vaiṣṇava, śaiva, śākta o monaci jaina e buddhisti sono dipinti come imbroglioni, pazzi, sudici, ubriaconi, malvagi e lascivi.

Una strategia usata dagli adepti della dottrina kaula per farsi lasciare in pace dalla gente comune è rivelata da Śiva nel Kulārṇava-tantra 9.65-71 dove dice che per il bene dell'umanità i kaula possono vivere ovunque appartenendo a qualsiasi āśrama e passare inosservati oppure possono comportarsi da pazzi o ubriachi (unmatta), muti (mūka), sciocchi (jaḍa), agitati o selvaggi (aśānta), ignoranti (ājṅa), vili (pāmara) e impudenti (viśārada).

Poco oltre nel Kulārṇava-tantra 9.72-74 Śiva aggiunge: "Anche se liberato il signore del kula (il perfetto kula-yogin) può giocare come un bambino e comportarsi come un idiota. O Maheśvarī il saggio kula-yogin può parlare come un pazzo. La gente deride, disprezza, insulta ed evita da lontano tale yogin. Questo yogin può assumere vari aspetti (e comportamenti), a volte può vagare sulla terra come una persona degna, a volte come una persona caduta (o vile) a volte come un fantasma o uno spirito maligno"[446].

Gli asceti śaiva kāpālika e aghora che già vivevano ai margini o fuori della società potevano permettersi di infrangere le norme della morale e della purezza rituale e comportarsi da pazzi avadhūta, non i capifamiglia dvija in particolare i brāhmaṇa che temevano di perdere la loro rispettabilità da cui dipendeva il loro ruolo sociale. Nel Nāradaparivrājaka-upaniṣad 5.23 circa l'avadhūta è detto: "Il saggio non mostra i segni (del suo stato realizzato) non manifesta i suoi obiettivi, deve mostrarsi agli uomini come un pazzo o un bambino, come un ignorante anche se colto"[447].

---

445 Manu-smṛti 4.200: aliṅgī liṅgiveṣeṇa yo vṛttim upajīvati, sa liṅgināṃ harati-enas tiryag-yonau ca jājate.

446 Kulārṇava-tantra 9.72-74: mukto'pi bālavat krīḍet kuleśo jaḍavac-caret, vaded unmattavad vidvān kula-yogī maheśvari. yathā hasati loko'yaṃ jugupsati ca kutsati, vilokya dūrato yāti tathā yogī pravartate, kvacic-chiṣṭa hi kvacid-bhraṣṭaḥ kvacid-bhūta-piśācavat, nānā-veśa-dharo yogī vicarej-jagatī-tale.

447 Nāradaparivrājaka-upaniṣad 5.23: avyakta-liṅgo'vyakta-artho munir-unmatta-bālavat, kavi-mūrkavad-ātmānaṃ taddṛṣṭvā darśayen-nṛṇām.

Nei purāṇa, nei dharma-śāstra e nei tantra il giudizio sulle donne non è univoco. Generalmente i dharma-śāstra, i purāṇa e i testi tantrici destri sono piuttosto misogeni e sessuofobici, per esempio nel Bhāgavata-purāṇa 3.31.38-39 il ṛṣi Kapila fa notare alla madre Devahutī: "Osserva la potenza della mia māyā nella forma della donna, soltanto con lo sbattere delle ciglia (la donna) calpesta anche i (re) conquistatori delle direzioni. Chi aspira allo yoga supremo non deve mai frequentare le donne … (i saggi) dicono che per lui (le donne) sono la porta dell'inferno"[448]. Di nuovo nel Bhāgavata-purāṇa 5.5.8 Rṣabhadeva definisce nodo del cuore (hṛdaya-granthi) lo stato dell'unione sessuale (mithunī-bhāva).

Nel Bhāgavata-purāṇa 6.18.41-42 il ṛṣi Kaśyapa lamentandosi della moglie Diti che dopo anni di servizio gli ha chiesto un figlio in grado di uccidere Indra dice: "Il volto (delle donne) è come un fiore di loto autunnale che sboccia, e l'ascolto della loro voce è nettare (per le orecchie, ma) il (loro) cuore è una lama di rasoio, chi può capire gli intenti delle donne? Certamente nessuno è caro alle donne, per i loro fini possono uccidere o far uccidere il marito, il figlio o anche il fratello"[449]. Nel Bhāgavata-purāṇa 9.14.37-38 Urvaśī rivela a Purūrava: "É detto che le donne sono crudeli, furbe e senza scrupoli quando di tratta di ottenere ciò che ambiscono. (E' detto) che per un non nulla possono uccidere il marito fedele o il fratello, che le seduttrici possono anche abbandonare i loro (genitori o mariti) benefattori e che desiderano sempre nuovi (amanti anche se) inaffidabili e ignoranti"[450].

Nella Manu-smṛti 8.299-300 il legislatore dice: "La moglie, il figlio, lo schiavo, il servitore e il fratello minore che hanno commesso errori possono essere picchiati con una corda o un bastone di bambù ma solo dietro (sulla schiena), non di fronte del corpo …"[451] e Tulasī ḍāsa (XVI sec.) nel Rāmcarita-mānasā Sundara-kandha 58.3 afferma: "I tamburi, i rozzi contadini, gli śūdra, gli animali e le donne meritano di essere percossi"[452]. A causa dell'attaccamento che genera sul marito, del peso del mantenimento e del rischio del tradimento della moglie un popolare detto hindī recita: khūbsūrat patnī pati kī sabse baḍī duśnan hoti hai 'Una moglie molto attraente è il peggior nemico del marito'.

---

448 Bhāgavata-purāṇa 3.31.38-39: balaṃ me paśya māyāyāḥ strī-mayyā jayino diśām, yā karoti pada-ākrāntān bhrūvi-jṛmbheṇa kevalam. saṅgaṃ na kuryāt pramadāsu jātu, yogasya pāram param āruruksụh … vadanti yā niraya-dvāram asya.

449 Bhāgavata-purāṇa 6.18.41-42: śarat-padma-utsavaṃ vaktraṃ vacaś ca śravaṇa-amṛtam, hṛdayaṃ kṣura-dhārā-ābhaṃ strīṇāṃ ko veda ceṣṭitam. na hi kaścit priyaḥ strīṇām aṅjasā sva-āśiṣa-ātmanām, patiṃ putraṃ bhrātaraṃ vā ghnanty arthe ghātayanti ca.

450 Bhāgavata-purāṇa 9.14.37-38: striyo hy akaruṇāḥ krūrā durmarṣāḥ priya-sāhasāḥ ghnanty alpa-arthe'pi viśrabdhaṃ patiṃ bhrātaram apy uta. vidhāya-alīka-viśrambham ajṅeṣu tyakta-sauhṛdāḥ navaṃ navam abhīpsantyaḥ puṃścalyaḥ svaira-vṛttayaḥ. Altri passagi simili si trovano nello Śiva-purāṇa Umā-saṃhitā 5.24.16-36, Skanda-purāṇa Viṣṇu-kaṇḍha.3.81-87 e Nāgara-kaṇḍha 144.116-140, 158.60-72.

451 Manu-smṛti 8.299-300: bhāryā putraś-ca dāsaś-ca preṣyo bhrātrā ca sa-udaraḥ, prāpta-aparādhās-taḍyāḥ syuḥ rajjvā veṇu-dalena vā. pṛṣṭas-tu śarīrasya na-uttama-aṅge kathaṃcana, …

452 Rāmcarita-mānasā Sundara-kandha 58.3: ḍhol gaṃvār śūdra paśu nārī, sakal tāḍnā ke adhikārī.

Diversamente nei tantra sinistri śaiva e sopratutto śākta si trovano molti passi che identificano le donne con Devī ed esortano a non maltrattarle mai, a rispettarle sempre se non ad adorarle nel corso del rito tantrico come personificazioni di Devī. Nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 3.52 Devī dice a Śiva che ogni donna pura o impura, (che sia) madre (coniugata) o senza marito: "... è adorabile poiché ogni donna è parte di me ..."[453] mentre nel Niruttara-tantra 6.4 a parti invertite è Śiva che dice a Devī: "O Cara, tu sei in tutte le forme femminili e io sono in tutte le (forme) maschili. Soltanto realizzando ciò si ottiene la perfezione del sādhana"[454].
Nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 10.88-89 Śiva rivela: "... la donna è Devī, la donna è la vita, la donna è l'ornamento. (L'adepto) deve essere sempre unito alla donna d'altri o alla propria ..."[455] Anche Kṛṣṇa per pacificare Rādhā nel Gītagovinda 10.3 la implora dicendo: "Tu sei il mio ornamento, tu sei la mia vita, tu sei il mio gioiello nell'oceano dell'esistenza ..."[456] Nel Devī-māhātmya 11.6 il ṛṣi Mārkaṇḍeya afferma: "O Devī, le scienze (o le tue forme) nel loro insieme delle scienze e le donne del mondo intero sono tue manifestazioni ..."[457] e nel Devībhāgavata-purāṇa 9.1.137 Viṣṇu-Nārāyaṇa rivela a Nārada: "Tutte le divinità femminili di villaggio sono parti di prakṛti, le donne dell'intero universo sono generate da parti (di prakṛti)"[458].
Anche Abhinavagupta nel Tantrāloka 15.552-555 afferma: '... Da adorare sono le donne anche se brutte, vecchie, artigiane, di bassa casta, deformi, prostitute o di liberi costumi. Nel Śrī-gama è detto che con attenzione devono essere adorate come divinità le donne che sono oltre le convenzioni, che mangiano qualunque cibo, che sono di là del dharma e dell'adharma, che si muovono liberamente, che mangiano carne e che sono dissolute. Da adorare sono le prostitute e la loro casa è un luogo sacro dove regolarmente si può offrire sacrifici'[459].
Tuttavia anche alcuni śākta tantra destri confermano la subordinazione della donna al marito. Ribadendo ciò che è detto in tanti dharma-śāstra e nei loro compendi dharmici (nibandha), anche nel Mahānirvāṇa-tantra 8.100-102 Śiva dice: "Per le donne non c'è pellegrinaggio, digiuno e altre attività, né voto eccetto il dovere dell'attento servizio al marito. Per la moglie il marito è il luogo

453 Kulacūḍāmaṇi-tantra 3.52: ... pūjyā mad-aṃśā yoṣito yataḥ ...

454 Niruttara-tantra 6.4: sarvā-nāryas tvam eva-asi sarve'haṃ puruṣāḥ priye, etad-vijṅāna-matreṇa jāyate siddhiḥ bhājanaḥ.

455 Kaulāvalīnirṇaya-tantra 10.88-89: ... striyo devyaḥ striyoḥ prāṇāḥ striya eva vibhūṣaṇam. strī-saṅginā sadā bhāvyam anyathā sva-striyā api, ... Come Yoni-tantra 7.16-17, Cīnācāra-tantra 2.25, Nīlasarasvatī-tantra 11.122 e 16.6, Gandharva-tantra 35.57, Bṛhannīla-tantra 6.75 e 8.90 e Śaktisaṃgama-tantra Kālī-khanḍa 3.142-144 e Tārā-khaṇḍa 13.43-49 e 23.10.

456 Gītagovinda 10.3: tvam-asi mama bhūṣaṇaṃ tvam-asi mama jīvanaṃ tvam asi mama bhavaratnam, ...

457 Devī-māhātmya 11.6: vidyāḥ samastās tava devi bhedāḥ strīyaḥ samastāḥ sakalā jagatsu, ...

458 Devībhāgavata-purāṇa 9.1.137: yā yāś ca grāma-devyaḥ syus tāḥ sarvāḥ prakṛteḥ kalāḥ, kalāṃś aṃśa-samudbhūtāḥ prativiśveṣu yoṣit.

459 Tantrāloka 15.552-555: ... striyaḥ pūjyā virūpās-tu vṛddhāḥ śilpa-upajīvikāḥ. antyā vikārita-aṅgyaś-ca veśyāḥ svacchanda-ceśṭitāḥ, tathā ca śrī-game proktaṃ pūjanīyāḥ prayatnataḥ. nirācārāḥ sarva-bhakṣyā dharma-adharma-vivarjitāḥ, svacchanda-gāḥ palāśinyo-lampaṭā devatā-iva. veśyāḥ pūjyās-tad-gṛhaṃ ca prayāgo'tra yajet kramam, ...

di pellegrinaggio, la penitenza, la carità, il voto e il guru, perciò la donna dove dedicarsi completamente al servizio del marito. Deve sempre compiacere il marito con le parole e le azioni e obbedientemente soddifare i famigliari del marito"[460]. Nel Kulārṇava-tantra 14.105, nel Lakṣmī-tantra 21.41 e nello Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā Uttara-bhāga 15.62-63, è detto che le donne sposate possono essere iniziate solo con il permesso del marito, le figlie del padre e le vedove del figlio.

Tradizionalmente in ordine di crescente gravità sono contemplati tre gradi di infedeltà del marito nei confronti della moglie. Il primo e più lieve grado di infedeltà si verifica quando il marito ha rapporti sessuali con una prostituta. E' considerato lieve se priva la moglie al legittimo diritto al piacere sessuale e alla procreazione. Il secondo grado di infedeltà si verifica se il marito ha rapporti con una donna sposata ad altri. In tal caso, oltre al torto alla propria moglie, si aggiunge il torto al marito dell'amante. Il terzo e più grave grado di infedeltà si verifica quando il marito ha rapporti incestuosi con la propria madre, sorella, figlia o nipote o con le madri acquisite come la nutrice, la moglie del re e del guru. Le donne sono soggette a un regime morale molto più stringente confrontato al regime a cui sono soggetti gli uomini. In nessun caso la moglie può avere rapporti sessuali non coniugali anche se il marito è un mascalzone impenitente.

Nell'Artha-śāstra 3.4.27-41, nel Gautama-dharmasūtra 18.4, nella Manu-smṛti 9.59-63, 190, Yājṅvalkya-smṛti 1.68-69 e in altri dharma-śāstra è prescritta la pratica del levirato (niyoga). Nel Mahābharata Ādi-parvan cap. 100 è narrato che Vyāsa genera Paṇḍu e Dhṛtarastra da Ambikā e Ambalikā le due vedove di Vicitravīrya fratello di Vyāsa. Tanto importante era generare un figlio che continui la stirpe e che celebri il rito dello śraddhā per gli antenati che alla donna sposata o vedova era permesso unirsi al cognato se il marito era impotente o deceduto. In tal caso è ingiunto che la vedova e il cognato prima del rapporto sessuale si ungessero il corpo con olio maleodorante per renderlo ripugnante.

I tantra sinistri non tengono conto del divieto agli dvija di avere rapporti sessuali illeciti o con donne intoccabili. Nell'Artha-śāstra 4.13.34 è detto: "Colui (l'ārya) che và (ha un rapporto sessuale) con una donna intoccabile deve essere marchiato a fuoco sulla fronte, esiliato e considerato intoccabile o śūdra"[461]. Nella Manu-smṛti 3.19 è detto: "Non c'è espiazione prescritta per (lo dvija) che sugge la saliva (dalle labbra) di una śūdraṇī, che è contaminato dal suo fiato o che si rigenera in lei (genera un figlio)"[462]. Nello stesso testo in 11.176 è detto: "Il vipra (brāhmaṇa) che senza saperlo (per errore) và (ha un rapporto sessuale) con una cāṇḍālī o una

460 Mahānirvāṇa-tantra 8.100-102: na tīrtha-sevā nārīṇāṃ na-upavāsa-ādikāḥ kriyāḥ, na-eva vratānāṃ niyamo bhartuḥ śuśrūṣaṇaṃ vinā. bharta-eva yoṣitāṃ tīrthaṃ tapo dānaṃ vrataṃ guruḥ, tasmāt sarva-ātmanā nārī pati-sevāṃ samācaret. patyuḥ priyaṃ sadā kuryāt vacasā paricaryayā, tad-ājṅānucarī bhūtvā toṣayet pati-bāndhavān.

461 Artha-śāstra 4.13.34: śvapākī-gamane kṛta-kabandha-aṅkaḥ para-viṣayaṃ gacchet śvapākatvaṃ vā śūdraḥ.

462 Manu-smṛti 3.19: vṛśa-līphena-pītasya niḥśvāsa-upahatasya ca, tasyāṃ ca-eva prasūtasya niṣkṛtir na vidhīyate.

donna di classe infima o che da lei accetta o consuma (del cibo), si degrada (diventa uno śūdra), ma (se accetta del cibo) sapendo (che gli è offerto da una cāṇḍālī), diventa come lei (un cāṇḍāla)"[463] e in 12.59-60: " ... coloro che hanno rapporti sessuali con donne fuori casta diventano fantasmi. (Il brāhmaṇa) che frequenta i fuori casta, che ha rapporti sessuali con la moglie d'altri ... diventa (dopo la morte) un potente spirito cannibale"[464].

La considerazione di cui godevano le intoccabili cāṇḍālī si evince nella Chāndogya-upaniṣad 5.10.7 dove è detto: "... Chi in questo mondo ha compiuto atti indegni otterrà una nascita sfortunata nel grembo di una cagna, di una scrofa o di una cāṇḍalī"[465]. Il liberale Vātsyāyana nel Kāma-sūtra 1.5.2 circa i rapporti extraconiugali dice: " ... sono proibiti con donne di varṇa superiore, con donne sposate ad altri, (ma) non sono ingiunti né proibiti (i rapporti) con donne di casta inferiore, con donne espulse (che hanno perso il loro varṇa d'origine), con prostitute e con vedove risposate, ma al solo fine del piacere"[466]. Nei dharma-śāstra visto i relativamente miti riti espiatori prescritti pare che tra tutti i tipi di rapporti sessuali illeciti quelli degli dvija con le prostitute fossero considerati peccati veniali, molto meno gravi dell'intrattenere o peggio oltraggiare le mogli altrui sopratutto se di varṇa superiore. Tuttavia nella Manu 9.259-260 anche la prostituta (paṇya-yoṣit) è elencata tra i vari tipi di impostori ed è definita una spina nel corpo sociale (loka-kaṇṭaka).

Alcuni śākta tantra sinistri più attenti alle norme dei dharma-śāstra e alle convenzioni sociali ammettono nel corso del rito tantrico trasgressivo che il rapporto sessuale possa svolgersi soltanto tra gli adepti coniugati. Per esempio nel Gandharva-tantra 34.98 Śiva dice a Devī: "O Mahā-īśānī, se una buona moglie devota al marito percorre lo stesso sentiero (il sādhana tantrico del marito) come io con te, perché il marito (dovrebbe avere rapporti sessuali rituali) con altre (donne)?"[467] Nel Mahānirvāṇa-tantra 6.14 Śiva dice: "O Mahā-īśānī (Devī), a causa dell'accentuata debolezza (degli uomini) nell'età di Kali, l'ultimo articolo (dei cinque makāra) che deve essere usato è la moglie priva di difetti"[468]. Ma nello stesso tantra in 8.178-179 Śiva menziona a Devī il rito matrimoniale temporaneo detto śaiva-vivāha cui deve sottoporsi la coppia di adepto detto vīra e la adepta detta śakti non già coniugati o coniugati con altri che desiderano partecipare al

463 Manu-smṛti 11.176: cāṇḍāla-antyastrīyo gatvā bhuktvā ca pratigṛhya ca, patatyajṅānato vipro jṅānāt sāmyaṃ tu gaccati

464 Manu-smṛti 12.59-60: ... pretya-antya-strī-nīṣeviṇaḥ. Saṃyogaṃ patitair gatvā parasya-eva ca yoṣitam ... bhavati brahma-rākṣasaḥ.

465 Chāndogya-upaniṣad 5.10.7: ... vā'tha ya iha kapūya-caraṇā abhyāso ha yatte kapūyāṃ yonim āpadyeraṇ śva-yoniṃ vā sūkara-yoniṃ vā caṇḍala-yoniṃ vā.

466 Kāma-sūtra 1.5.2: ... uttama-varnāsu ca para-parigṛhītāsu ca pratiṣiddho'vara-varṇāsv-aniravasitāsu veśyāsu punarbhūṣu ca na śiṣto na pratiṣiddhaḥ sukha-arthatvāt.

467 Gandharva-tantra 34.98: ekā pati-vratā bhāryā sādhvī cet sahacāriṇī, kim-anyābhir-maheśāni yathaiā-ahaṃ tvayā prabhuḥ.

468 Mahānirvāṇa-tantra 6.14: śeṣa-tattvaṃ maheśan nirvīrye prabale kalau, svakīyā kevalā jṅeya sarva-doṣa-vivajitā. Versi simili si trovano anche nel Bṛhannīla-tantra 4.95 e nel Niruttara-tantra 10.41.

cakra-pūjā: “O Pārvati! Nel bhairavī-cakra e nel tattva-cakra il migliore tra gli adepti deve essere (temporaneamente) unito in matrimonio (alla śakti) in accordo alla regola śaiva. L’eroico adepto non coniugato che si dedica al servizio della śakti senza dubbio pecca di adulterio”[469]. Infine in 9.269-278 Śiva descrive il rito del matrimonio śaiva che il guru cakreśvara deve celebrare tra il vīra e la śakti prima dell’inizio del cakra-pūjā.

Nello Yoginī-tantra Pūrvā-khaṇḍa 6.37-39 Śiva precisa che il quinto makāra può essere consumato anche dalle coppie di adepti uniti nel matrimonio di tipo ipergamico (anuloma) che riguarda una seconda moglie appartenente a un varṇa inferiore al marito. Poco oltre nello stessso tantra in 1.6.42-44 Śiva concede che soltanto l’adepto avanzato di tipo avadhūta sia capofamiglia che asceta nel rito dei cinque makāra può utilizzare tutti i tipi di pesci (jalacara), di animali (bhūcara), di uccelli (khecara), di bevande alcoliche (madya) e di donne eccetto la propria madre (mātṛ) quindi anche figlie e sorelle che dire di non coniugate.

La stessa licenza estesa a donne appartenenti a qualsiasi varṇa, a intoccabili, mestruate e anche alle madri è concessa agli adepti avanzati nello Yoni-tantra 2.3-5 e 4.29, nel Tantrasadbhāva-tantra 15.127, nel Brahma-yāmala 24.32 e nel vajrayāna Guhyasamāja-tantra 5.7. Nello Yoni-tantra 5.14 e 3.20 Śiva dice che le cāṇḍālī sono le migliori candidate ma il termine cāṇḍalī oltre che donna intoccabile può indicare anche la donna dvija mestruata in base alla definizione che ne dà la Parāśara-smṛti 7.18: “Il primo giorno (delle mestruazioni la donna) è una cāṇḍālī, il secondo è una brahmanicida, il terzo è una lavandaia e il quarto (dopo il bagno) è purificata”[470]. Nei dharma-śāstra la moglie che avendo fatto il bagno il quarto giorno dopo le mestruazioni è tornata pura è di solito definita ātreyā o ātreikā.

Jayaratha (XII sec.) nel fondamentale commentario Viveka al Tantrāloka di Abhinavagupta 29.101-102 sostiene che la dūtī o partner femminile dei riti tantrici trasgressivi non deve essere la legittima consorte dell’adepto poiché a causa del legame affettivo il marito potrebbe non essere in grado di sublimarlo e mancherebbe lo stato della suprema coscienza (parasaṃvitsvarūpa-āveśa) ossia di identificazione con o possessione di Śiva. Nel Niruttara-tantra 14.46 Śiva rivela a Devī: “Nel culto kula la donna sposata (può eseguire il rito tantrico sessuale trasgressivo) con il proprio marito o (anche) con altro adepto, (durante il rito sinistro) la separazione (della moglie) dal marito non è peccato”[471]. Nel Kālīvilāsa-tantra 10.20-21 è detto che il rito sessuale sinistro trasgressivo con donne iniziate e mogli altrui (dīkśitā-paranarīṣu) è permesso ma senza emissione

469 Mahānirvāṇa-tantra 8.178-179: vivāho bhairavī-cakre tattva-cakre'pi pārvati, sarvathā sādhaka-indreṇa kartavyaḥ śaiva-vartmanā. vinā pariṇayaṃ vīraḥ śakti-sevāṃ samācaran, para-strī-gāmināṃ pāpaṃ prāpnuyān-na-atra saṃśayaḥ.

470 Parāśara-smṛti 7.18: prathame’hani caṇḍālī dvitīye brahma-ghātinī, tṛtīye rajakī proktā caturthe’hani śudhyati.

471 Niruttara-tantra 14.46: sva-patiḥ kula-jāyāś-ca na patiś-ca vivāhitaḥ, vivāhita pati-tyāge duṣaṇaṃ na kula-arcane.

di sperma (na vindoḥ pātanaṃ kāryaṃ kṛte). Nel Guptasādhana-tantra 1.11-12 Śiva elenca nove tipi di donne non consorti (parakīyā) dell'adepto adatte al quinto makāra definito anche sacrificio della confidente (dūtī-yāga) o metodo dell'edera rampicante (laṭā-sādhana): "... l'attrice, l'asceta con il teschio, la prostituta, la lavandaia, la moglie (o la figlia) del barbiere, la figlia del brāhmaṇa e dello śūdra, la figlia del mandriano (o lattaio) e del fioraio"[472].

Come ci si può attendere, l'atteggiamento dei dharma-śātra verso l'adulterio è diverso. Nella Manu-smṛti 4.134 è detto che nulla in questo mondo accorcia la vita dell'uomo più che l'avere rapporti sessuali (upasevana) con le mogli altrui. Nella Viṣṇu-smṛti 37.9, 53.2, 5.192 il rapporto illecito di uno dvija con una donna sposata ad altri (para-dāra) è equiparato a un assassinio ed è raccomandata l'espiazione. Nella Yajṅavalkya-smṛti 3.136, 3.212 è detto che l'adulterio procura pessime condizioni nella vita successiva.

Nel Kulārṇava-tantra 7.42-43 Śiva elenca le otto kula-śakti attendenti di Devī personificate da donne di classe infima: l'intoccabile (cāṇḍālī), la pellaia (carmakārī), la tribale (mātaṅgī), la cacciatrice (pukkasī), l'allevatrice o mangiatrice di cani (śvapacī), la macellaia (khaṭṭakī), la pescatrice (kaivartī) e la donna goduta da tutti o prostituta (viśva-yoṣitā). Elenca inoltre le otto akula-śakti attendenti di Śiva personificate da infime servitrici o schiave: la serva addetta alla preparazione delle noci di betel o areca (kanduki), l'addetta alle bevande alcoliche (saundikī), la moglie del soldato-armaiolo-fabbro (śastrajīvī), la tintrice (raṅjakī), la cantante (gāyakī), la lavandaia (rājakī), l'artigiana (śilpī) e la tessitrice (kaulikī). Altre simili liste di kula-śakti si trovano nel Tantrasadbhāva-tantra 15.127-129, nel Kubjikāmata-tantra 25.153-155, nello Yoni-tantra 2.3-4, nel Devī-rahasya 23.48-50, nello Śaktisaṃgama-tantra Chinnamastā-khaṇḍa 2.65-66 e altri tantra.

Nel Kulārṇava-tantra 7.46-51 Śiva dice a Devī: "La śakti (donna adatta al rito kaula) dalle buone qualità è bella, giovane, tranquilla, dedita al rito kaula, pura, senza dubbi, devota, seria, dalla condotta conforme alle scritture, generosa, gentile, sorridente, dalla voce amabile, devota al guru e alla divinità, ottimista, amante dei kaulika, priva di invidia, esperta, entusiasta dell'adorazione della divinità, attraente e di buona condotta. La śakti (donna) malvagia, rozza, crudele, misera, che offende il clan di iniziati, dalla cattiva condotta, dipendente, impaurita, avida, sofferente, pigra, sonnolenta, stupida, menomata, malata, maleodorante, vile, sciocca, vecchia, pazza, chiaccherona, furba, volgare, svergognata, litigiosa, deforme, testarda, storpia, cieca, dal volto sgraziato, ecc. anche se iniziata al mantra deve essere esclusa dallo yoga (dal rito kaula)"[473].

---

472 Guptasādhana-tantra 1.11-12: ... naṭī-kāpālikī-veśyā-rajakī-nāpitā-aṅganā, brāmaṇī-śūdra-kanyā ca tathā gopāla-kanyakā, māla-kārasya-kanyā ca nava-kanyāḥ prakīrtitāḥ.

473 Kulārṇava-tantra 7.46-51: ... surūpa taruṇī śāntā kulācarayutā śuciḥ. śaṅkā-hinā bhakti-yuktā gūḍhā śāstra-upajīvinī, alolupā suśīlā ca smitāsyā priyavādinī. guru-devatā-sambhaktā sucittā kaulika-priyā, vimatsarā viśeṣajṅā devatā-arādhana-utsukā, manoharā sad-ācārā śaktir eṣā sulakṣaṇā. duṣṭogrā karkaśā krūrā duḥkhitā kula-dūṣaṇī,

Nel Kulārṇava-tantra 13.23-30 sono enumerate le qualità dell'adepto kaula: diligenza, cultura, saggezza, purezza, fermezza, sincerità, fiducia, coscienziosità, profondità, onestà, attenzione, eroismo, abilità, lealtà, servizio, riconoscenza, amabilità, tolleranza, benevolenza, modestia, coraggio, forza, moderazione, allegria, intelligenza, padronanza dei sensi, contentezza, castità, assenza di ansia, dolore, dubbio e illusione. Anche nel Kāmākhyā-tantra 5.44-49 sono descritte le qualità dell'adepto di tipo divino (divya) ed eroico (vīra). Egli è gradito a tutti, veritiero, serio, colto, intento alla meditazione, devoto al guru, senza paura, ecc. Un simile elenco di qualità è attribuito nel Tantrarāja-tantra 30.83-88 all'adepto al culto śrī-vidyā. Appare chiaro che per le donne sono più importanti le qualità esteriori come la bellezza, la gioventù, ecc., mentre per gli adepti sono più importanti le qualità morali.
Secondo alcuni studiosi, la partecipazione ai riti tantrici sinistri di donne non sposate o sposate ad altri (parakīyā), di vedove (vidhavā), di prostitute (veśyā), di donne śūdra o intoccabili (cāṇḍālī) è una chiara evidenza dello sfruttamento femminile. Certo è che la śūdranī era anche definita dāsī ossia servitrice o schiava domestica godeva di ben poca rispettabilità, poiché il padrone la poteva usare a piacere era praticamente considerata una prostituta. Che dire degli intoccabili e dei tribali i cui culti religiosi erano spesso semplicemente definiti meretricio (vaiśika-dharma). Le giovani śūdranī e le donne intoccabili dedite a mansioni impure, di carnagione scura e incolte erano comunque al contempo oggetto di desiderio e di disprezzo e su di esse i frustrati dvija proiettavano la loro lussuria stigmatizzandole come sessualmente voraci e più disponibili delle loro raffinate ma inibite caste mogli. Le intoccabili erano quindi in realtà le donne più desiderate e 'toccate'.
É paradossale che le donne dei gruppi tribali e le intoccabili alcune delle quali vivevano ancora in strutture sociali matriarcali, godevano da parte dei loro mariti di maggiori diritti e libertà di movimento rispetto alle civili donne dvija. Più elevato era il varṇa e più rigide erano le norme della purezza e le restrizioni della condotta delle donne. Basti considerare alle pesanti condizioni ancora oggi imposte dall'ortodossa comunità brahmanica Nambudiri del Kerala alle loro donne. Baṇabhaṭṭa (VII sec.) nel Kādambarī narra di una giovane e attraente cāṇḍālī che si reca alla corte del re Śūdraka a Vidiśa per consegnargli un pappagallo e che affascina il re anche se egli non dovrebbe neanche desiderarla. Era proprio il peccaminoso e impuro contatto con le donne intoccabili che forniva agli dvija l'opportunità di superare l'orgoglio di varṇa superiore che era considerato uno degli ostacoli sul sentiero della liberazione tantrica.
Dal VI sec. a.C. lo sviluppo di una economia basata sul commercio causa il declino delle

durācārā parādhinā bhītā lubdhāturā'lasā. nidrā-āsaktā-atidurmedhā hina-aṅgī vyādhi-pīḍitā, durgandhā kutsitā mūḍhā vṛddha-unmattā rahasyabhit. kutarkā kutsitā ālāpā nirlajjā kalaha-priyā, virūpa-unmārgagā stabdhā paṅgu-andha-vikṛta-ānanā, īdṛśīṃ mantra-yuktāṇ ca śaktiṃ yoge vivarjayet.

organizzazioni sociali di tipo tribale che lasciano il posto a sistemi sociali e di amministrazione più strutturati, favoriscono la crescita di prospere città collegate da vie di comunicazione e l'affermazione di classi di re amministratori, mercanti e sacerdoti. Le prostitute sono un effetto secondario del nuovo tipo di cultura urbana e di economia basata sul denaro. Il fatto che la prostituta sia il personaggio principale di tante Jātaka buddhiste, che il Nāṭya-śāstra cap. 25, l'Artha-śāstra cap. 2.27, il Kāma-sūtra 6 cap. 1-6, che l'Ubhaya-abhisārika di Vararuci (I-II sec. d.C.), i quattro monologhi comici Catur-bhāṇī (V-VI sec.), il Kuṭṭinīmata di Dāmodaragupta (VIII sec.), lo Samaya-mātṛkā di Kṣemendra (XI sec.), il Mugdhopadeśa di Jalhana (XII sec.) e altri kāvya siano del tutto o quasi dedicati alle prostitute indica che fin dall'antichità malgrado il moralismo dei dharma-śāstra, le prostitute erano ben tollerate se non del tutto integrate nella società indiana.

Nella Manu-smṛti 4.209 e 4.219 è detto che accettare del cibo da una prostituta impedisce allo dvija una volta defunto di elevarsi ai mondi celesti. Nello stesso testo in 9.258-260 la prostituta o donna in vendita (paṇya-yoṣit) insieme all'imbroglione (vañcaka), al disonesto (kitava), al sacerdote che campa celebrando riti auspiciosi (maṅgala-ādeśa-vṛtta), al chiaroveggente (īkṣaṇika), all'artista (o artigiano śilpin) e al non ārya che si traveste da ārya (ānarya ārya-liṅgin) è definita una spina (nel fianco) della società (loka-kaṇṭaka). Nella Yajñavalkya-smṛti 10.12 e nella Vīṣṇu-smṛti i riti di espiazione prescritti allo dvija che ha avuto un rapporto con una prostituta 49.7 sono piuttosto blandi. Addirittura nella Nārada-smṛti 2.12.77 è detto che lo dvija non commette peccato se la prostituta appartiene in origine a un varṇa inferiore al suo.

Nell'Artha-śāstra 1.27.1 è detto che la giovane, bella ed esperta cortigiana del re (gaṇikā) è la migliore tra le prostitute. Le gaṇikā partecipavano alle cerimonie pubbliche reali, accompagnavano i re nelle spedizioni militari e di caccia o li ricevevano festosamente al loro ritorno alla reggia. Per il solo fatto di essere esposta allo sguardo di tutti, indipendente e colta non c'era una netta distinzione tra l'attrice-danzatrice che si esibiva sul palco e la prostituta. Nel Naṭya-śāstra 35.81-83 Bharata definisce gaṇikā le attrici di bell'aspetto e desperte nelle 64 arti e Vātsyāyana nel Kāma-sūtra 5.1.52-53 elenca le mogli degli attori (kuśīlava-bhāryā) tra le donne facili da conquistare (ayatna-sādhyā yoṣit). Nei testi delle tradizioni hindū ortodosse spesso anche la moglie dello śūdra artigiano (śilpa-kārikā), la vedova (vidhavā) e le monache buddhiste (śramaṇī, bhikṣukī o bhikṣunī) o jaina (kṣāpaṇā) erano considerate prostitute.

Il termine veśyā deriva dalla radice verbale viś, 'entrare o pervadere' che denota la donna che dimora nella casa comune o bordello, la donna che può essere visitata dagli uomini a piacere o anche la donna che usa vestiti e ornamenti per attirare gli uomini. La figlia della prostituta diventava a sua volta una prostituta ma non si trattava di un sotto gruppo professionale (jāti) di

un varṇa. Anche le donne ripudiate dal marito per infedeltà o le vedove potevano diventare prostitute. Poiché avevano relazioni con molti uomini le prostitute non potevano assicurare la paternità della loro progenie e la purezza del varṇa, la loro funzione era dare piacere in cambio di denaro o mantenimento, non procreare come le mogli caste. Kṣemendra nel Samaya-mātṛkā 8.93-94 fa dire alla prostituta Kalāvatī che il marito trae poco piacere dalla moglie e poi nasce un figlio ... la moglie non ha le premure della prostituta, è senza entusiasmo, litigiosa, senza interesse per i giochi d'amore. Quale uomo non desidera le prostitute che godono del sesso, che sono invitanti e sempre sorridenti?
Il conseguimento del piacere (kāma) è uno dei quattro leciti obiettivi umani (puruṣa-artha) degli ārya e procreare con la legittima moglie è un loro importante dovere e debito (ṛṇa). Nei kāma-śāstra è detto che verso la propria moglie e madre dei suoi figli lo dvija deve provare rispetto (ādara), affetto (priti) e riconoscenza (kṛtajṅā) per aver generato i figli e per occuparsi di lui ma è nei rapporti illeciti con le prostitute e le amanti che egli trova il piacere (kāma). In virtù della sua professione che richiama il piacere e la fecondità, la prostituta era considerata più auspiciosa di una donna sposata e casta ma senza figli. Nel Catur-bhāṇī Dhūrtaviṭa-saṃvāda uno dei quattro monologhi attribuito a Īśvaradatta (V-VI sec. d.C.), il libertino brāhmaṇa (viṭa) consigliere del principe dice delle caste mogli: "Certamente la mente (il cuore) non deve entrare nella prigione della donna di famiglia (la moglie) che è nata cieca (ignorante) circa i piaceri sensuali, che parla sottovoce, che ha un volto serio che affligge anche la persona allegra, che è avvolta da un velo di modestia, che (per pudore) non ha mai osservato neanche la propria vagina che è (come) un animale costretto nella forma di donna"[474].
Nel Kāma-sūtra 6.1.1 Vatsyāyana definisce prostituta (veśya) la donna che ha rapporti sessuali con più uomini (puruṣa-adhigama) per il suo e altrui piacere (rati) e per il suo mantenimento (vṛtti). Nello stesso testo in 6.1.13 descrive le qualità ideali dell'amante: "La nāyikā deve avere bellezza, gioventù, caratteristiche fisiche auspiciose, deve apprezzare le buone qualità in altri e non disprezzarne le ricchezze, deve essere dedita all'amore e al sesso, risoluta, deve appartenere allo stesso varṇa dell'amante, deve sempre aspirare a obiettivi, deve essere generosa e gradire le attività sociali e le arti"[475]. In 6.6.50 ne elenca nove tipi: la servitrice che porta l'acqua (kumbha-dāsī), la servitrice generica (paricārikā), la donna promiscua che ha rovinato la sua famiglia (kūlaṭā), la donna indipendente (svairiṇī), la danzatrice o l'attrice (naṭī), l'artigiana o l'artista (śilpa-kārikā), la corrotta in pubblico (prakāśa-vinaṣṭā), colei che vive della sua bellezza (rūpā-

474 Dhūrtaviṭa-saṃvāda: jāti-andhāṃ surateṣu dīna-vadanā mantar-mukhā bhāṣiṇīṃ hṛśṭasya-api janasya śoka-jananīṃ lajjā-paṭena-āvṛtām, nirvyājaṃ svayam apy-adṛśta-jaghanāṃ strī-rūpa-baddhāṃ paśuṃ kartavyaṃ khalu na-eva bhoḥ kula-vadhū-kārāṃ praveṣṭuṃ manaḥ.

475 Kāma-sūtra 6.1.13: nāyikāyāḥ punā rūpa-yauvana-lakṣaṇa-mādhurya yoginī guṇeṣv-anuraktā na tathā-artheṣu prīti-saṃyoga-śīlā sthiram atireka-jātīyā viśeṣa-arthinī nityam akadarya-vṛttir-goṣṭhī-kalā-priyā ca-iti.

jīvā) e la prostituta di corte (gaṇikā). Nel kāvya e nei dharma-śāstra la prostituta è indicata dai termini gaṇikā (donna di compagnia), sarva-gamyā (a disposizione di tutti), sādhāraṇī e sāmānyā (donna in comune), puṃścalī (donna che va di uomo in uomo), vārāṇganā (donna goduta a turno), prakāśa-nārī (donna che si espone), lajjikā o laṅjikā (donna senza vergogna), rata-āyanī (donna da cui si va per il piacere), kuṭṭanī (donna che eccita), paṇya-strī o paṇya-yoṣit (donna in vendita), bandhakī (la moglie infedele), dāsī (la schiava), prakaśa-nārī (la donna che si mostra sulla porta di casa o del bordello per attirare i clienti) e molti altri.
Nel Niruttara-tantra 14.2-8 Śiva elenca sette tipi di donne kula adatte al rito tantrico trasgressivo definite prostitute (veśyā) non necessariamente prostitute ma promiscue come prostitute poiché partecipatano al rito sinistro e trasgressivo: colei che si unisce anche all'adepto di ordine inferiore (paśu), colei che non mostra di essere afflitta da kāma (gupta-veśyā), colei che è priva di vergogna (mahā-veśyā), colei che si unisce a un vīra-sādhaka (kula-veśyā), colei che di propria iniziativa assume la posizione inversa viparīta (mahā-udayā), la cortigiana (rāja-veśyā), la deva-dāsī (deva-veśyā) e colei che risiede nei luoghi sacri (brahma-veśyā). Oltre che con i termini veśa e veśyā-gṛha il bordello è anche poeticamente definito rati-mandira, il tempio del piacere.
Tra le prostitute di corte (rāja-gaṇikā) vi erano le mitiche, ragazze mitridatizzate dette viṣa-kanyā da spedire 'in dono' al re nemico per ucciderlo. Le viṣa-kanyā sono menzionate da Viśakhadatta (VI sec.) negli atti 1, 2 e 5 del Mudrā-rākṣasa cap. 1-2 e 5, nella Suśruta-saṃhitā 5.1.4-6 da Somadeva (XI sec.) nella raccolta Kathāsarit-sāgara 3 cap. 19 e nel Devī-purāṇa 9.32. Secondo alcuni studiosi fanno riferimento alle viṣa-kanyā alcune ninfe celesti raffigurate con uno scorpione sulla coscia o che giocano con un serpente che ornano il tempio di Śiva-Paraśurāmeśvara a Bhuvaneshvara (Odisha) del VII sec., il tempio dei Nava-graha o nr. 6 a Roda (Sabarkantha, Gujarat) del IX sec., il pozzo Rāṇī ki Vav a Patan (Gujarat) dell'XI sec., i templi di Viṣṇu-Lakṣmaṇa e di Śiva-Kaṇḍāriya a Khajuraho (Madhya Pradesh) del X-XII sec., il tempio di Viṣṇu-Chennakeśava a Belur (Hassan, Karnataka) del XII sec., il tempio di Śiva-Kedareśvara a Halebidu (Hassan, Karnataka) del XIII sec. e altri templi, ma per altri studiosi si tratta soltanto di raffigurazioni di donne sessualmente eccitate morse dal serpente che ha iniettato in loro il veleno di kāma.
In alcune tradizioni śākta sinistre sussiste una relazione antica e profonda tra le Devī e le prostitute. Nel Mahānirvāṇa-tantra 13.272 Śiva ingiunge che nella cerimonia di installazione (pratiṣṭhā) dell'immagine sacra di Ādyā-Kālī tra i vari tipi di liquidi conntenuti in vasi che devono essere versati su di essa uno contenga acqua mischiata con un po' di terra proveniente dalla soglia di una prostituta (veśya-dvāra-mṛd). Per l'annuale festival nava-rātri che si celebra in onore di Durgā a Kumartuli, un quartiere a Nord di Kolkata (Bengala) lungo il fiume Hoogly, i membri di

due particolari jāti di vasai (bengali kumhār, sk. Kumbhakāra) e di pittori (bengali patua) si occupano della preparazione delle sontuose immagini sacre temporanee di Durgā che saranno installate e adorate nelle nove notti del festival. Le immagini di Durgā sono costituite da un telaio in legno e corde, modellate in paglia per creare i volumi, rifinite con un impasto di argilla della Ganga, burro chiarificato, urina di mucca, sterco di mucca e un po' di terra proveniente dalla soglia della casa di una prostituta o di un bordello e infine dipinte. Questi materiali corrispondono alle sette sostanze (sapta-dhātu) che compongono il corpo umano: la pittura alla pelle, l'urina e lo sterco di mucca al sangue, l'argilla alla carne, la paglia al grasso, il legno dell'armatura alle ossa, le corde ai tendini e il burro chiarificato al midollo. Una volta essiccate le immagini sacre di Durgā sono vestite e ornate con orecchini, bracciali, ecc. e armi. Sonagachi il più grande quartiere a luci rosse della città si trova proprio adiacente al quartiere di Kumartuli mentre il più importante tempio di Kālī di Kolkata a Kalighat si trova proprio nei pressi del più antico quartiere a luci rosse della città. Su di un lato del tempio di Kālī vivono i sacerdoti (pāṇḍā) con le loro famiglie e dall'altro le prostitute.

Secondo F. Apfell Marglin in "The wife of the God King: The rituals of the Devadasis of Puri" (1985), c'è una diretta relazione tra i riti tantrici trasgressivi e la tradizione medioevale pan-indiana delle deva-dāsī, le donne consacrate alle divinità nei templi che in Odisha erano chiamate maharī. Il termine maharī deriva da mahar che designa una casta di intoccabili spazzini, tuttavia malgrado la loro origine sia a Purī come altrove non erano trattate come intoccabili, essendo incluse tra il personale del tempio godevano di un certo prestigio e le porte di tutti i templi per loro erano aperte. Anche in Kerala erano chiamate maharī mentre erano chiamate naṭī in Assam, e thevardiyar in Tamil Nadu anche se nella letteratura tamil medioevale erano chiamate sanulu, sani o gadisanulu.

Le deva-dāsī appartenevano ad un gruppo professionale (jāti) particolare al quale accedevano per nascita se figlie di deva-dāsī o per inclusione se erano state donate al tempio da bambine dai loro genitori solitamente appartenenti a un varṇa inferiore e affidate a una anziana deva-dāsī per essere istruite nel canto e nella danza. Subito dopo la prime mestruzioni venivano ritualmente consacrate alla divinità del tempio maschile o femminile che fosse. Le deva-dāsī erano donne indipendenti, esperte nelle 64 arti elencate nel Kāma-sūtra 1 cap. 3, praticamente per lungo tempo furono tra le poche donne a poter essere istruite. Offrivano regolarmente alla divinità del tempio servizi particolari, le sventagliavano, raccoglievano fiori nei giardini e intrecciavano ghirlande, si esibivano per la divinità in spettacoli di musica, danza, canto e teatro nell'apposita sala detta nāṭya-maṇḍapa e in occasione dei festival accompagnavano in processione le piccole immagini sacre delle divinità dette mobili (cala-mūrti o utsava-mūrti), repliche dell'immagine

inamovibile (acala-mūrti) installata sul principale altare del tempio.
Godevano di licenze e di un regime morale diverso dalle caste mogli degli uomini ordinari, potevano condurre una vita sessuale libera, generare figli e sposarsi. Come le apsaras erano le cortigiane di Indra e le gaṇikā erano le cortigiane del re, così anche le divinità dei templi avevano al loro servizio questa categoria di donne. Le devadāsī ricevevano il cibo offerto alla divinità e il resto di cui bisognavano dal tempio in cui servivano. Oltre a ciò godevano dei doni che ricevevano dai ricchi clienti. Qualche studioso ha avanzato l'ipotesi che i clienti che intrattenevano rapporti sessuali con le deva-dāsī consumavano un resto sacro o misericordia (prasāda) della divinità come il cibo o gli altri articoli offerti offerti alla divinità nel tempio, ma in tal caso non avrebbero potuto poi tornare a servire la divinità.
Sfruttate come prostitute dai re locali e dai sacerdoti-brāhmaṇa del tempio erano le candidate ideali ai riti tantrici trasgressivi poiché la loro partecipazione a tali riti non avrebbe turbato l'ordine sociale e la morale. Il numero e le doti delle deva-dāsī divennero un importante indice di ricchezza e prestigio dei templi che le utilizzavano. Nel Nāṭya-śāstra 37.29 è detto che: "Gli dei non sono compiaciuti dell'adorazione con ghirlande di fiori e profumi tanto quanto lo sono dagli spettacoli di danza (e teatro)"[476]. Alcune di esse grazie ai doni che ricevevano dovevano essere divenute piuttosto ricche poiché numerose iscrizioni templari riportano le loro donazioni ai templi di sale colonnate, pozzi, scalinate, ecc. Oggetto di sovente morbosa curiosità, le deva-dāsī sono descritte nei diari di viaggiatori e mercanti occidentali tra il XII e il XVI sec.
La pià antica iscrizione che parla di deva-dāsī si trova nella grotta Jogimara a Ramgarh (Sarguja, Madhya Pradesh) risalente al II sec. a.C. In essa è scritto che lo scultore Devadinna ama la deva-dāsī Sutanukā. Malgrado le menzioni nel kāvya, i resoconti dei viaggiatori e le circa duecento iscrizioni templari risalenti dal IX al XVI sec. che le menzionano, le deva-dāsī diversamente dalle cortigiane e dai vari tipi di prostitute sono praticamente poco menzionate nelle scritture. Non se ne trova traccia negli antichi Jātaka buddhisti e nel Kāma-sūtra. In epoca vedica le giovani ragazze oltre alle mucche, cavalli, carri, ecc. erano donate dai ricchi sponsor dei sacrifici vedici ai sacerdoti officianti e facevano parte della dote che accompagnava la novella sposa alla casa del marito. Quando i sacrifici vedici lasciarono il posto ai templi le ragazze trovarono una nuova destinazione e uso.
Nei purāṇa si trovano scarsi riferimenti alle deva-dāsī. Nello Śiva-purāṇa Vāyavīya-saṃhitā 2.25.35-41 è detto che il tempio ideale di Śiva deve essere dotato di giardini, laghi per le abluzioni e grandi sale dove si esibiscono con danze e canti migliaia di deva-dāsī. Nel Padma-purāṇa Sṛṣṭi-khaṇḍa 52.97 tra i doni che un pio devoto può offrire a un tempio è raccomandato quello di una

476 Nāṭya-śāstra 37.29: na tathā gandha-mālyena devās-tuṣyanti pūjitāḥ, yathā nāṭya-prayogasthair nityaṃ tuṣyanti maṅgalaiḥ.

attraente ragazza che si presume debba servire come deva-dāsī. Nel Bhaviṣya-purāṇa 1.93.67 è detto che il modo più veloce e sicuro per raggiungere dopo la morte i pianeti celesti è il dono di un gruppo di deva-dāsī a un tempio di Sūrya. Qualche altro accenno alle deva-dāsī nell'Artha-śāstra 2.23.2, nel Matsya-purāṇa 29.17-23, nel Kūrma-purana 17.9 e nel Viṣṇudharmottara-purāṇa 3.34.25-7.

Negli śaiva Raurava-āgama cap. 19 e nel Kāmika-āgama sono descritte in dettaglio le caratteristiche e i doveri delle deva-dāsī dette gāṇikā tra i quali la danza offerta nel tempio di Śiva. Di danzatrici che si esibiscono nel tempio di Śiva-Mahākāla a Ujjain (Madhya Pradesh) parlano invece Kālidāsa (V sec.) nel Megha-dūta Pūrva-megha 37-38, Kalhana (XII sec.) nel Rājataraṅgiṇī circa il tempio del Sole a Multan (Pakistan) e gli śaiva nayanar (VI-VIII sec.) in alcuni inni tamil circa il tempio di Śiva-Naṭarāja a Chidambaram (Tamil Nadu) e altri grandi templi śaiva dell'India del Sud. Al-Biruni (973-1048) nel Kitab Al-hind cap. 69 sostiene che nel tempio di Śiva-Somanātha a Veraval (Gujarat) e nel già citato tempio del Sole a Multan numerose deva-dāsī erano usate per attrarre i mercanti e i pellegrini in città e che i loro guadagni erano tassati dai re locali.

Nel Nāṭya-śāstra e in altri manuali del kāvya sanskrito sono dettagliate le caratteristiche delle attrici danzatrici (nartakī) che si esibiscono nelle corti dei re dette gaṇikā e delle deva-dāsī nei templi. Nandīkeśvara (V sec.) nell'Abhinaya-darpaṇa 23-25 elenca le qualità della danzatrice: è longilinea (tanvī), attraente (rūpavatī), di carnagione scura (śyāmā), ha i seni turgidi e rialzati (pīna-unnata-payodharā), è sicura di sè (pragalbhā), capace di esprimemere emozioni (sarasā), amabile (kāntā), esperta (kuśalā), sa quando iniziare e quando interrompere l'esecuzione (graha-mokṣā), ha grandi occhi (viśāla-locanā), è capace di accompagnare la danza con la recitazione e il canto (gīta-vādya-tāla-anuvartinī), porta ornamenti di gran valore (parārdha-bhūṣā-sampannā) e ha un sereno viso di loto (prasanna-mukha-paṅkajā).

Come le donne sposate (sumaṅgalī) le deva-dāsī avevano il diritto di portare la linea rossa di vermiglione (sindūra) nella scrinatura dei capelli, la collana (maṅgala-sūtra) e i bracciali di vetro o di conchiglia (kāca o śaṅkha-valaya), ma a differenza delle mogli ordinarie, non potendo diventare vedove, le deva-dāsī erano considerate eternamente auspiciose (nitya-sumaṅgalī). Il loro per altri versi era un matrimonio che derogava molto alle rigide restrizioni e alle norme della fedeltà a cui erano tenute le mogli dei comuni mortali.

Il sistema delle deva-dāsī espressione del mondo hindū con i suoi criteri estetici e gerarchie sociali cominciò a degradarsi con la penetrazione dei mussulmani in India dal XII sec. che sostituendosi governati hindū limita o priva del i templi del sostegno reale. Dagli inizi del XX sec. gli inglesi avviano una campagna anti deva-dāsī alla quale aderisce anche il noto attivista politico

che lottava per i diritti degli intoccabili B.R. Ambedkar (1891-1956). A Puri (Odisha) le ultime anziane maharī smettono di esibirsi nel tempio di Jagannātha-Kṛṣṇa alla fine degli anni cinquanta. Da allora le varie tradizioni locali di danza delle deva-dāsī nei templi e delle cortigiane nelle corti reali escono dai loro ambienti d'origine e si fondono nella forma della moderne danzeindiane che diventano uno spettacolo per il pubblico nei teatri. Il Bhārata-naṭyam e le altre forme di danza come il kuchipudi, il mohini attam, il manipuri e l'odissi sono tutte originate dall-antica danza nei templi delle devadāsī.

In Maharashtra, Andhra Pradesh e Karnataka la consacrazione delle bambine nei templi di Reṇukā-Yellammā che le fa diventare deva-dāsī avveniva dai sei mesi ai sei anni di età. Alla pubertà seguiva la cerimonia vera e proprio del matrimonio celebrata da un sacerdote e da tutto il villaggio. In Maharashtra, Andhra Pradesh e Karnataka le deva-dāsī erano chiamate jogatī, yoginī muralī, basavī, devalī o bhavanī. Malgrado in quei stati la consacrazione delle bambine nei templi sia stata abolita da varie leggi locali e nazionali emanate dal 1934 al 1988, il fenomeno della consacrazione si è interrotto solo in apparenza e le consacrate si sono trasformate in comuni prostitute. Le jogatī o yoginī di oggi provengono dalle caste dei tribali madiga, mala e altri dalit o intoccabili. Diversamente dalle deva-dāsī di un tempo le jogatī di oggi sono trattate come intoccabili. Le persone di alta casta pur frequentandole non accettano da loro neanche una goccia d'acqua.

Le donne sposate erano considerate auspiciose (sumaṅgalī) fino a che erano fertili, madri di almeno un figlio maschio vivente e con il marito in vita. In alcune tradizione nel corso della cerimonia di matrimonio è previsto che per augurio di fertilità una giovane donna sposata (suvasinī) con almeno un figlio maschio si sieda tra i due sposi a lato del fuoco del sacrificio. L'importanza attribuita al figlio primogenito che doveva tramandare la dinastia (gotra) e al quale spettava il dovere delle offerte agli antenati, faceva si che i genitori fossero più attenti e affettuosi verso di lui che verso i figli successivi e sopratutto verso le figlie. I brāhmaṇa ortodossi sono tenuti a ricordare i nomi degli antenati del loro gotra o discendenza patrilineare recitandone i nomi nelle orazioni quotidiane (sandhyā). L'elenco dei nomi degli antenati è detto pravara. La morte del marito o la morte prematura del figlio primogenito, la decisione del marito o del figlio primogenito specie se unico di accettare il saṃnyāsa era una vera catastrofe per la moglie o la madre.

Diversamente dalle donne sposate e con figli, le vedove per quanto caste e ascetiche erano comunque considerate permanentemente impure e inauspiciose. Si riteneva che dalla fedeltà moglie dipendeva la buona progenie, la salute e la longevità del marito; era sua responsabilità se non generava figli, se li generava ma morivano o se rimaneva vedova perché non era stata

abbastanza casta e fedele al marito o attenta ai figli. Perfino le impure ma auspiciose prostitute (veśya) e gli eunuchi (napuṃsaka o klība, hindī hijrā) erano più rispettate delle vedove. Incontrare per strada delle prostitute e gli eunuchi era di buon augurio, mentre incontrare una vedova era sempre un pessimo presagio.

XXVI

Se si osservano le ingiunzioni delle scritture appare che con il passare dei secoli sia diminuita l'età in cui i padri dovevano concedere le figlie in matrimonio e in rapporto aumentata l'età del promesso sposo. Il laico Cāṇakya nell'Artha-śāstra 3.3.1-2 prescrive che una bambina di dodici anni debba andare in sposa a un ragazzo di sedici, nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 44.13 Bhīṣma prescrive che una bambina di sette anni deve sposare un uomo di ventuno e che una bambina di dieci anni deve sposare un uomo di trent'anni. Similmente nella Manu-smṛti 9.94 è ingiunto che una bambina di dodici deva sposare un uomo di trent'anni. La differenza tra moglie e il marito dell'età dell'ingiunzione del matrimonio serviva a rinforzare l'autorità del marito sulla moglie e assicurava che all'arrivo delle mestruazioni la ragazza già promessa non avrebbe rischiato di distrarsi guardandosi attorno o che se già sposata sarebbe stata immediatamente in grado di procreare neutralizzando il suo pericoloso potere di attrazione sessuale.
Si riteneva che le donne fossero prevalentemente soggette al tamo-guṇa a causa delle loro periodiche impure mestruazioni e al rajo-guṇa a causa del loro potere sessuale e procreativo. Anche se già sposate le bambine rimanevano a casa dei genitori per anni fino alla comparsa delle mestruazioni quando il matrimonio poteva veniva effettivamente essere consumato. I rapporti sessuali con bambine prima delle mestruazioni erano naturalmente proibiti anche con il marito poiché avrebbero potuto nuocere alla futura capacità procreativa della bambina e in ogni caso non erano procreativi.
L'usanza del matrimonio delle bambine è un fenomeno indiano ancor oggi non ancora del tutto estirpato. Nelle aree isolate fino al secolo scorso le famiglie tradizionali combinavano il futuro matrimonio tra le loro figlie e figli ancora bambini fidanzandoli. Il matrimonio vero e proprio si sarebbe celebrato più tardi dopo la comparsa delle mestruazioni. Il matrimonio combinato dai genitori dello sposo e della sposa era soggetto ai vincoli del varṇa, della professione (jāti) e del clan (gotra) e non era esente da considerazioni di utilità e vantaggi per ambedue le famiglie. Ladddove non ci fossero state simili considerazioni il volume della dote pagata dal padre al promesso sposo diventava dirimente.
L'usanza di sposare le bambine in tenera età a uomini già maturi le esponeva in modo rilevante al rischio di diventare precoci vedove talvolta anche senza aver ancora consumato il matrimonio. La giovane vedova non poteva allora tornare alla famiglia di origine, una volta data in 'dono' al marito il padre non aveva più alcun obbligo verso la figlia. Poiché il contratto matrimoniale prevedeva che il padre garantisse la verginità della figlia da sposare nella Manu-smṛti 9.71 il legislatore dice: "Dopo aver concesso una figlia a qualcuno (il padre) saggio non può darla ancora

ad altri. Concedendo (di nuovo) ciò che è già stato dato egli incorre (nel reato della dichiarazione) del falso agli uomini”[477].

Le sfortunate giovani vedove che non erano spinte sulla pira del defunto marito erano condannate a una vita intera di stenti e disprezzo mantenute dalla famiglia del marito. La sfortunata giovane vedova era considerata pericolosa perché fertile e attraente, nello Skanda-purāṇa Maheśvara-khaṇḍa 17.13 Śiva la paragona a un serpente e a una demone cannibale (rākṣasī). Secondo una interpretazione psicanalitica la paura che le donne incutono agli uomini deriva dal loro senso di colpa causato dal tenerle così subordinate. Solo dopo la menopausa, alla moglie madre di almeno un figlio maschio cresciuto, non vedova, non più tanto attraente e non più capace di procreare figli da rapporti illeciti che rovinerebbero l’onore della famiglia e con i suoceri defunti, a questa matrona era concessa un po’ di autorità in famiglia e libertà di movimento fuori di casa.

Nella Manu-smṛti 5.157-158 il legislatore prescrive alla vedova dure ascesi: “... deve volontariamente emaciare il corpo (nutrendosi) con fiori, radici e frutti puri ... fino alla morte deve essere tollerante, disciplinata e casta, sforzandosi di aderire al supremo dovere della moglie devota al marito”[478]. Dopo il funerale del marito la vedova che rimaneva nella famiglia dell’ex marito perdeva l’identità e la dignità, doveva ridursi alla condizione della più umile serva, doveva smettere di ornarsi con il bindī sulla fronte, usare i trucchi e gli ornamenti, doveva rasarsi il capo, vestire di bianco come gli uomini non più con sārī colorati, doveva dormire a terra senza materasso, mangiare una sola volta al giorno e solo cibo “freddo” da asceti, vegetariano, senza sale e spezie.

Da qualche secolo nell’India del Nord i famigliari del marito spediscono le vedove a Varanasi o a Vrindavana (Uttar Pradesh) dove alloggiano in apposite sordide istituzioni monastiche (maṭha) per il resto della loro vita. Poiché il vincolo matrimoniale della moglie con il marito non si scioglie alla morte del marito, la vedova non può risposarsi e l’infedeltà verso il marito defunto equivale all’infedeltà verso il marito vivente. Nella Manu-smṛti 5.164 è detto: “In questo mondo la moglie che viola (il dovere della fedeltà al marito) è disprezzata, afflitta da malattie causate dal peccato e (dopo la morte) rinasce dal grembo di un sciacallo”[479].

Malgrado non ci sia molta differenza tra il regime ascetico del saṃnyāsin e quello della vedova, il saṃnyāsa-āśrama era prerogativa soltanto del marito brahmaṇa generalmente preceduto dal

477 Manu-smṛti 9.71: na dattvā kasyacit kanyāṃ punar dadyād vicakṣaṇaḥ, dattvā punaḥ prayaṇ ca hi prāpnoti puruṣa-anṛtam.

478 Manu-smṛti 5.157-158: kāmaṃ tu ksapayed dehaṃ puṣpamūlaphalaih śubhaiḥ, ... āsīta-amaraṇāt ksāntā niyatā brahmacāriṇī, yo dharma ekapatnīnāṃ kāṅkṣantī tam anuttamam.

479 Manu-smṛti 5.164: vyabhicārāt tu bhartuḥ strī loke prāpnoti nindyatām, śṛgāla-yoniṃ prāpnoti pāpā-rogaiś ca pīḍyate.

vanaprastha-āśrama. In alcuni casi i brahmacarin potevano direttamente accedere al saṃnyāsa. Il saṃnyāsa prevedeva l'abbandono di tutti i doveri verso la società e verso la moglie e i figli se sposato ed era considerato l'anticamera della liberazione. Diversamente la vedova non aveva scelta, per lei l'ascesi era obbligatoria, era una condizione più dura e con più doveri del precedente stato coniugato della quale ella non godeva nessun frutto, le sue ascesi non la guidavano alla liberazione, erano semplicemente un dovere.

Alle vedove che non volevano sottomettersi al regime ascetico o che ne erano incapaci per vivere non rimaneva che risposarsi un altro marito appartenente a un varṇa inferiore e così perdere il suo o dedicarsi alla prostituzione. La vedova risposata (punarbhū) era più disprezzata della vedova ascetica. Il termine raṇḍā, letteralmente donna libera itinerante indicava la monaca buddhista probabilmente a causa della cattiva fama forse ingiustificata attribuita alle monache buddhiste in particolare nell'ultima fase degradata del buddhismo vajrayāna. Ma lo stesso termine indicava anche la prostituta che si manteneva da sè e la vedova che diventava prostituta. In hindī, l'espressione gaṅjā mahilā ke beṭe 'figlio di una donna rasata' indica il bastardo figlio illecito di una monaca rasata o di una vedova ambedue considerate donne di dubbia moralità. Già nella Manu-smṛti 5.90 il legislatore eha espresso lo stesso disprezzo per le monache buddhiste e jaina (pāṣaṇḍam āśritānām) accomunandole alle prostitute o donne senza marito e indipendenti che vagano liberamente come desiderano (carantināṃ kāmataḥ), alle mogli che si procurano un aborto o che uccidono il marito (garbha-bhartṛ-druhām) e alle donne che bevono alcolici (surā-āpīnām).

Soltanto presso alcune tradizioni śākta eterodosse lo stigma sociale che colpisce le vedove e le prostitute si attenua o si annulla almeno in ambito rituale tantrico. Gli śākta non accettano neanche l'idea dell'impurità delle mestruazioni femminili che tanto assilla i brāhmaṇa ortodossi, per loro il corpo femminile è sacro in tutti i suoi aspetti e funzioni perché la donna ha la stessa forma di Devī e come lei è capace di dare la vita e di nutrire. Per gli śākta, le mestruazioni sono palesi manifestazioni della potenza (śakti) della donna che purificano piuttosto che contaminare lei e chiunque venga in contatto con lei. Nello Yoni-tantra 4.17-18 Śiva dice: "O Mahādevī, se capita (che il kaula) dedito al culto della yoni conversa o ha un contatto con un uomo di indole animale e lo orna con il segno (il rosso punto bindu sulla fronte) composto di sangue mestruale, allora (quell'uomo) diventa puro"[480].

Paradossalmente anche i brāhmaṇa ortodossi riconoscono il ricorrente effetto purificante delle mestruazioni (ṛtu o rajas) sulla mente delle donne ma solo sulla loro mente, non l'effetto purificante per altri. Nel Baudhāyanadharma-sūtra 28.4 è detto: "Le donne sono del tutto pure,

480 Yoni-tantra 4.17-18: tava darśanā-mātreṇa kṛta-artho'smi na saṃśayaḥ, paśunā saha saṃlāpaḥ paśu-saṃsarga eva ca. yadi daivān mahādevī yoni-darśana-tatparaḥ, tilakaṃ yoni-tattvena tadā śuddho bhaviṣyati.

non sono mai contaminate, mese dopo mese le mestruazioni rimuovono l'impurità"[481], nella Manu-smṛti 5.108: "… la mente impura di una donna è purificata dalle mestruazioni …"[482] e nella Yājṅavalkya-smṛti 1.72: "Con le mestruazioni la donna è purificata (anche dal peccato) di un rapporto sessuale illecito"[483]. L'idea è che le mestruazioni hanno un effetto purificante sulla donna come i fiumi rendono fertile la terra, la purificano e purificano chi vi si bagna eccetto che nella stagione, anch'essa definita ṛtu, dei monsoni quando le acque dei fiumi in piena sono torbide ed è pericoloso bagnarsi in essi. Solo Varāhamihira (VI sec.) nell'enciclopedica Bṛhat-saṃhitā 74.9 ritiene che le donne siano sempre pure proprio grazie alle mestruazioni: "Le donne sono incomparabilmente pure, non sono mai contaminate, ogni mese le mestruazioni rimuovono (gli effetti del)le loro cattive azioni"[484].

Nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra 11.39-41, Śiva dice a Devī: "O cara, come il brāhmaṇa ottiene una elevata destinazione bagnandosi sempre i piedi e la bocca (per le purificazioni rituali dopo il sonno, il pasto, ecc. e prima delle tre orazioni quotidiane), così colui che si orna sempre la fronte con il tilaka (il bindu rosso) composto di kuṇḍa, gola e udbhava, distrugge le malattie come la lebbra. Egli si libera da tutte le malattie come il serpente abbandona la pelle …"[485] Nel gergo tantrico i termini kuṇḍa, gola e udbhava indicano il sangue mestruale in base all'età della donna. Diversamente nei dharma-śāstra i termini kuṇḍa e golaka designano rispettivamente il figlio non concepito dal marito con la moglie legittima e il figlio di una vedova, ambedue considerati bastardi e figli del peccato.

Nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 2.21-22 e nel Mahānirvāṇa-tantra 5.174-176 Śiva rivela che lo yantra di Devī, oltre che con la polpa di sandalo rosso (aruṇa-candana), il pigmento giallo estratto dal calcolo biliare dei bovini (go-rocaṇa) chiamato bezoar dagli alchimisti medioevali occidentali, l'aloe (aguru) e la polvere rosso vermiglio (kuṅkuma), può essere tracciato anche con i suddetti tre tipi di sangue mestruale. Nel Mātṛkābheda-tantra 5.27-33 Śiva elenca a Pārvatī sei tipi di mestruazioni: le prime di una ragazza non sposata (svayambhū-puṣpa), seguono quelle di una ragazza generata da una donna sposata con un uomo che non è il marito vivente (kuṇḍa-puṣpa), quelle della figlia illecita di una vedova (gola-puṣpa), le prime di una ragazza sposata (sva-puṣpa), quelle di una ragazza dopo il primo infruttuoso rapporto sessuale (vajra-puṣpa) e quelle regolari

481 Baudhāyanadharma-sūtra 28.4: striyaḥ pavitram atulaṃ na-etā duṣyanti karhicit, māsi-māsi rajo hy-āsāṃ duritāny-apakarṣati. Come Vasiṣṭhadharma-sūtra 5.5 e 28.2-3.

482 Manu-smṛti 5.108: … rajasā strī mano-duṣṭā …

483 Yājṅavalkya-smṛti 1.72: vyabhicārād ṛtau śuddhir …

484 Bṛhat-saṃhitā 74.9: striyaḥ pavitram atulaṃ na-etā duṣyanti karhicit, māsi māsi rajo hy-āsaṃ duṣkṛtāny-apakarṣati.

485 Kaulajṅānanirṇaya-tantra 11.39-41: pāda-prakṣālanaṃ nityaṃ tat tathā-iva ca, mukha-prakṣālanaṃ nityaṃ brāhmaṇa-urdhva-gatam priye. kuṇḍa-gola-udbhavan na eva tilakaṃ kārayet sadā, aśītiṃ naśayed dātān kuṣṭavyādhin tu naśayet. mucyate sarva-rogaiś ca yathā sarpasya kaṃcukaṃ, … Altri versi simili si trovano nel Kāmākhyā-tantra 4.23 e nel Sarvollāsa-tantra 16.39.

di una donna sposata (sarva-kāla-udbhava-puṣpa).
Nel rito tantrico sinistro e trasgressivo oltre ai paṅca-makāra in alcuni tantra prescrivono l'uso dell'oppio (niphena), dello stramonio (dhatūrā) e della cannabis o hashish (vijayā) o della miscela di ingredienti altamente impuri detta dei cinque gioielli (paṅca-ratna): la saliva (phena), lo sperma (śukra), il sangue mestruale (rajas), l'urina (mutrā) e gli escrementi (mala). Circa l'urina negli inni del Ṛg-veda 1.43.4, 7.35.6 e Atharva-veda 2.27.6, Śiva è definito jalāṣa-bheṣaja o colui la cui medicina è l'urina propria, di mucca o l'acqua (ambu). Di urinoterapia o assunzione a scopo curativo della propria urina si parla nei testi di ayurvedici come la Suśruta-saṃhitā (II-IV d.C.) e il Bhāva-prakāśa di Bhāva Miśra (XVI sec.), nel jaina Vyavahāra-sūtra 41-42 di Bhadrabahu (IV sec. a.C.), nel testo śaiva tamil Tirumantiran 3 cap. 20 di Tirumular (VII sec.) e nello Śivāmbu-kālpa testo tantrico di datazione e provenienza incerta. In vari manuali di Haṭha-yoga come l'Haṭhayoga-pradīpikā 3.96-97, l'Haṭhatattva-kaumudī 16.17 e l'Haṭharatnāvalī 2.106-109 l'assunzione della propria urina è uno dei mudrā descritti detto amarolī.
Nel Mahānirvāṇa-tantra 5.82-85 Śiva riporta la procedura di purificazione tramite mantra della cannabis o dell'hashish che si fuma o si assume come ingrediente in un biscotto al miele o in una bevanda a base di latte e miele (bhāṅgh). Nel Sarvollāsa-tantra 16.2 è contenuta una ricetta a base di cannabis. Nelle tradizioni ascetiche śaiva e nāth le sostanze inebrianti e intossicanti sono usate per alterare la coscienza o semplicemente per lenire la fame e gli stimoli sessuali. La cannabis è menzionata soltanto in alcuni tardi testi ayurvedici e rasa-śāstra come l'Ānanda-kaṇda cap. 15 risalente al XIII sec.
Nel Siddhayogeśvarīmata-tantra 6.35, 22.11 e nel Brahma-yāmala 3.223 è detto che nel rito kula il budino di riso cotto nel latte (caru) può contenere una bevanda alcolica, carne umana, sperma e sangue mestruale. Nell'intero cap. 24 del Brahma-yāmala è descritto un rito che prevede l'ingestione del nettare segreto (guhya-amṛta) la miscela di śukra e rakta ottenuti dallo yogin unendosi con una dūtī o yoginī mestruata e ebbra a causa della bevanda alcolica o eccitata da kāma. Il rito include l'abluzione (snāna), l'assegnazione dei mantra sul corpo (nyāsa), l'adorazione (pūjā) e l'offerta di oblazioni nel fuoco sacrificale (homa). Dopo il rapporto sessuale rituale lo yogin deve raccogliere i fluidi sessuali in un vaso con del riso cotto nel latte, miscelare e dividere il tutto in tre parti. La prima parte deve essere offerta nel fuoco del sacrificio, la seconda alla immagine sacra della divinità e la terza è consumata dalla dūti e dallo yogin.
Nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra 11.11 Śiva dice a Devī: "Negli āgama cinque sostanze miscelate sono dette eternamente pure: gli escrementi, il nettare della donna (il sangue mestruale), lo sperma e il midollo osseo (o burro chiarificato)"[486], in 11.32-34: "É necessario sempre assumere il cibo

486 Kaulajṅānanirṇaya-tantra 11.11: viṣṭhaṃ dhārā-amṛtaṃ śukraṃ rakta-majjā-viniśritam, etat paṅca pavitrāṇi nityam eva kula-āgame.

costituito di sangue mestruale e sperma sempre gradito agli yogin perfetti e alle yoginī. Abbiamo ascoltato che le śākinī gradiscono la carne, che le Devī gradiscono i rossi fiori buka (sesbania grandiflora), l'urina (śiva-ambu), il sangue mestruale e lo sperma, le bevande alcoliche, la resina dell'albero brahma, ecc., i fiori fragranti, ecc., il profumo, l'incenso, il canto e la musica, i cartocci di noci di betel (tāmbūla) e le vesti rosse"[487] e in 18.7-8: "... O cara, si deve riempire (il vaso del caru) con sangue mestruale e uguale quantità di sperma. I tre tipi di sangue mestruale sono miscelati con miele e burro chiarificato. Il sangue mestruale che è il nettare femminile e lo sperma devono essere miscelati dal brāhmaṇa con la bevanda alcolica'[488].

La yoginī è anche detta messaggera (dūtī) poiché serve da canale di trasmissione della śakti al suo consorte rituale. Nel Tantrāloka 29.122-123 Abhinavagupta spiega: "... ad essa (alla yoginI) soltanto il guru deve trasmettere il significato della dottrina kula e attraverso di lei lo trasmette come detto agli uomini ..."[489] Jayaratha nel commento Viveka al Tantrālokā 29.124-129 chiarisce che il guru istruisce la yoginī che a sua volta istruisce il vīra attraverso la conoscenza che fluisce dalla sua bocca inferiore (adhaḥ vaktra), ossia dalla vagina con il rapporto sessuale rituale e grazie ad esso il vīra ottiene l'immersione nella coscienza di Śiva (saṃvitsama-āveśa). Perciò il vīra deve considerare la yoginī come guru oltre che come Devī. Jayaratha spiega inoltre che i fluidi sessuali (kuṇḍa-golaka) prodotti dal maithuna sono scambiati dalla bocca della yoginī, alla bocca del vīra e viceversa, e infine sono raccolti nel vaso dell'offerta (argha-pātra). Altri riferimenti all'ingestione rituale dei fluidi sessuali o del riso cotto nel latte con cui sono miscelati si trovano nel Tantrāloka 13.227-228 e 29.14-16 e nel Kaulajṅānanirṇaya-tantra 11.32, 18.22-23. Le somiglianze riscontrate tra il rito śaiva e kula dell'ingestione rituale dei fluidi sessuali con l'analogo rito descritto nell'Hevajra-tantra, nel Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra e altri tantra vajrayāna non sono sicuramente accidentali.

Secondo alcuni studiosi gli otto pannelli in rilievo che ornano i templi di Śiva-Nīlakantheśvara a Khiching (Mayurbanji, Odisha) e di Vārāhī Devī a Chaurasi (Puri, Odisha) risalenti al IX-X sec. d.C. illustrano le otto fasi del trasgressivo rito kaula (aṣṭa-kāmakalā-prayoga) trattato nel Kulacūḍāmaṇī-tantra cap. 4 che sono: il vaśīkaraṇa (portare sotto controllo), il sammohana (incantare), l'ākarṣaṇa (attrarre), lo yoni-abhiṣeka (consacrazione della yoni), il puraścaraṇa (riti preliminari di perfezionamento), il raja-pāna (assunzione del rajas), il prastāva (rapporto

487 Kaulajṅānanirṇaya-tantra 11.32-34: yasmin niṣpadyate piṇḍaṃ rakta-śukraṃ pibet sadā, siddhānāṃ yoginīnāṇ ca imaṇ carum priyaṃ sadā. śākinīnāṃ priye māṃsaṃ devīnāṇ ca priyaṃ śṛṇu, buka-puṣpaṃ śiva-ambuṇ ca rakta-śukraṃ surān tathā. brahma-niṣṭhīvana-ādyaṇ ca saurabhyaṃ puṣpaka-ādikam, gandhaṃ dhūpaṇ ca geyaṇ ca tāmbūlaṃ rakta-vāsasam.

488 Kaulajṅānanirṇaya-tantra 18.7-8: raktena pūrayed raktam śukrasya-eva samaṃ priye. kuṇḍa-gola-udbhavena na-eva madhuṃ ca ghṛta-samyuktam, raktaṃ vāma-amṛtaṃ śukraṃ surayā brahma-miśritam.

489 Tantrāloka 29.122-123: ... tasyām-eva kula-artham samyak saṃcārayed-gurus-tena. tad dvāreṇa ca kathita krameṇa saṃcārayeta nṛṣu, ...

sessuale) e il nivṛtti (conclusione). Ritengono inoltre che i numerosi altri pannelli in rilievo che ornano i templi di Viṣṇu (Paṅca-paṇḍava) a Ganeshvarpur (Cuttak, Odisha) risalente all'VIII sec., di Kedāragaurī Devī, di Rājarāṇī Devī, di Śiva-Koṭitīrtheśvara e di Śiva-Brahmeśvara a Bhuvaneshvara (Odisha) tutti risalenti dal IX al XI sec., di Śiva-Khileśvara a Khilor (Puri, Odisha) risalente all'XII sec. e di molti altri templi in Odisha, si riferiscono ad alcune fasi dell'aṣṭa-kāmakalā-prayoga.

Circa il rito del raja-pāna raffigurato nel tempio di Rājarāṇī Devī del IX sec. e di Śiva-Tīrtheśvara del X sec. a Bhuvaneshvara (Odisha), di Khicakeśvarī Devī a Khiching (Mayurbhanji, Odisha) del X sec., di Sūrya a Konarka (Puri, Odisha) del XIII sec. e altri templi, Rāmacandra Kaulācāra (X sec.) nello Śilpa-prakāśa 2.534 afferma che Śiva è sempre unito a Devī e sempre si dedica a bere il rajas (raja-pāna-rataḥ sadā). Tuttavia in alcuni di questi templi come in altri in tutta l'India potrebbero essere raffigurati dei rapporti orali (auparișṭaka) più che il vero e proprio raja-pāna.

Abhinavagupta nel Tantrāloka 14.69-75 afferma che nel rito kula la bevanda alcolica è usata per la purificazione individuale interna ed esterna. Nello stesso testo in 15.170 precisa che: "Per proteggere gli uomini di indole animale (paśu), nelle scritture è detto che la bevanda alcolica, ecc. (gli altri makāra), è impura ..."[490] e in 15.559: "Non bisogna mai provare avversione per le sostanze (usate dai) vīra come la bevanda alcolica, ecc., non bisogna criticare, (chi ne fa uso rituale, piuttosto bisogna) sempre lodare e approvare"[491]. Ancora nel Tantrāloka 29.11 Abhinavagupta cita un passo dal Brahma-yāmala: "La bevanda alcolica è l'essenza di Śiva e senza di essa non c'è godimento né liberazione"[492] e in 37.42-44 esalta le bevande alcoliche dicendo che il la bevanda alcolica (madya) è Mahā-Bhairava stesso o è Kāmadeva che ridotto in cenere da Śiva, inoltre dice che infonde coraggio (prauḍhiman) agli innamorati (kānta) e scacciando la timidezza (sadhvasa) e la vergogna che ostacolano il rapporto sessuale (nidhuvana).

Nel Mahānirvāṇa-tantra 6.17 Śiva dice: "... (la Śakti) deve essere purificata con aspersioni della bevanda alcolica o di acqua purificata"[493] e nel seguente verso 6.18 è riporta l'apposito mantra in forma codificata (uddhāra) da recitare. Nel Kāmākhyā-tantra 6.3 Śiva dice: "O Kula-īśvarī, tra coloro che si dedicano al culto di Kālikā e di Tārā, quello il cui sādhana è privo della bevanda alcolica non è che una grande farsa"[494], nel Mātṛkābheda-tantra 4.14 Śaṅkara (Śiva) dice: "O Devī, la bevanda alcolica che è Devī, è costituita di perfetto Brahman e nient'altro ..."[495] e in 4.22: "O

490 Tantrāloka 15.170: loka-sthitiṃ racayituṃ madyā-adeḥ paśu-śāsane proktā hy-aśuddhis ...

491 Tantrāloka 15.559: na jugupseta madyā-ādi vīra-dravyaṃ kadācana, na nindedatha vandeta nityam taj-joṣiṇas tathā.

492 Tantrāloka 29.11: śrī-brahma-yāmale'py-uktaṃ surā śiva-raso bahiḥ, tāṃ vinā bhukti-mukti ...

493 Mahānirvāṇa-tantra 6.17: ... abhiṣiṅcet kāraṇena sāmānya-ārghya-udakena vā.

494 Kāmākhyā-tantra 6.3: tan-madhye kālikā-tārā-sādhanānāṃ kuleśvari, madhyaṃ vinā sādhanaṇ ca mahā-hāsyāya kalpate.

495 Mātṛkābheda-tantra 4.14: pūrṇa-brahmamayī devi surā-devī na ca-anyathā ...

Devī, nella bevanda alcolica risiede la suprema Mahākālī, o Parameśvarī, nella bevanda alcolica risiede eternamente Mahāvidyā”[496].
Anche in ambito buddhista tantrico si praticano riti sinistri e trasgressivi e si fa uso rituale di fluidi sessuali. Nelle tradizioni vajrayāna dall'VIII sec. d.C. si passa dal culto del singolo Buddha a quello della coppia detta padre-madre (tibetano yab-yum) formata dal bodhisattva maschile unito nell'abbraccio amoroso alla bodhisattva femminile raffigurati insieme al centro del maṇḍala. Il significato delle rappresentazioni yab-yum è più affine al dualismo taoista dello ying e dello yang che al dualismo prakṛti-puruṣa della dottrina sāṃkhya. La coppia yab-yum è uno strumento di meditazione che rappresenta l'unione detta mahā-mudrā del principio maschile o compassione salvifica (karuṇa) che è il mezzo (upāya) attivo, unito al principio femminile o saggezza intuitiva (prajṅā) che è il mezzo passivo. Come il padre e la madre non possono procreare se non in unione allo stesso modo la compassione e la saggezza separate sono inefficaci. Solo il tantrico vajrayāna che ha realizzato l'unione mahā-mudrā della compassione con la saggezza prova vera compassione ed è veramente saggio; egli raggiunge l'illuminazione o estinzione (nirvāṇa) dell'ego nell'ideale mahāyāna del bodhisattava per il beneficio di ogni essere vivente.
Il nodo infinito (ananta-granthi o śrīvatsa), l'ombrello parasole (chattra), la coppia di pesciolini (mīna-mithuna), il vaso colmo d'acqua (pūrṇa-ghaṭa), il fiore di loto (padma), la conchiglia (śaṅkha), la bandiera (dhvaja) e la ruota (cakra) sono i più frequenti otto auspiciosi (aṣṭa-maṅgala) simboli buddhisti, jaina e hindū. L'intrecciato nodo infinito spesso usato come motivo ornamentale è anche raffigurato sul petto delle immagini sacre del Buddha rappresenta il tempo senza inizio né fine, il karman o anche la necessità dell'unione della compassione con la saggezza. Per i jaina lo śrīvatsa è un ciuffo di peli che si trova all'altezza del cuore nel petto di Mahāvīra raffigurato da un fiore a quattro petali inscritto in un rombo. Per i vaiṣṇava lo Srīvatsa [un ricciolo di peli ha forma triangolare con l'apice volto verso il basso che si trova nel petto di Viśṇu e che segna il luogo dove Śrī o Lakṣmī risiede.
Lo stato dell'illuminazione vajrayāna anche definito cuore-mente e coscienza illuminata (bodhi-citta, tibetano thig-le) è la realizzazione della totale vacuità (śūnyatā) del mondo, la realizzazione che nulla di ciò che i sensi e la mente esperiscono è eterno e autonomo compreso il senso di identità che non è altro che un flusso di combinazioni mutevoli e interdipendenti (paraspara-āśraya). Non accettando l'esistenza di un dio supremo e dell'anima individuale il buddhismo può essere definito una religione atea. Nell'Hevajra-tantra 1.10.40, 2.3.14 e nel Guhyasamāja-tantra 18.37 il bodhi-citta che risulta dall'unione del prajṅā con l'upāya è identificato con la miscela dei fluidi sessuali ottenuti nel rito tantrico sinistro e trasgressivo.

---

496 Mātṛkābheda-tantra 4.22: kāraṇe nivased devi mahā-kālī parā kalā, mahā-vidyā vasen nityaṃ parama-īśvari.

Il Guhyasamāja-tantra, l’Hevajra-tantra, il Guhyagarbha-tantra, il Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra, il Saṃvarodaya-tantra, il Kṛṣṇayamārī-tantra, il Saṃpuṭikā-tantra e altri anuttara-tantra vajrayāna esordiscono con: “Così ho udito: una volta il Buddha essenza del corpo, della voce e della mente di tutti gli esseri realizzati dimorava nella vagina della donna adamantina”[497]. Con la formula: evaṃ mayā śrutam pronunciata da uno dei discepoli diretti del Buddha iniziano quasi tutti i sūtra mahāyāna e conferisce ad essi la garanzia dell’autenticità degli insegnamenti del Buddha come furono ascoltati dai diretti discepoli. Nell’Hevajra-tantra 2.2.41 il bodhisattva Hevajra afferma: “ ... io dimoro nella vagina della donna (Nairātmyā) a Sukhāvati (il paradiso della terra pura piena di gioia), il mio nome è sperma (śukra)”[498]. Questa è la traduzione letterale congeniale al contenuto tantrico trasgressivo dell’intero Hevajra-tantra ma non sono escluse altre traduzioni diverse meno trasgressive.

Nei maṇḍala dipinti e nelle statue che raffigurano la coppia abbracciata delgli yab-yum la yum è sempre raffigurata di spalle o il suo volto si vede di profilo. Lo yab può essere pacifico come nel caso di Avalokiteśvara il bodhisattva della compassione unito alla yum Nairātmyā la bodhisattva della realizzazione del vuoto o estinzione dell’ego. Oppure la yab è irato come nel caso di Hevajra unito alla yum Nairātmyā o di Vajra-bhairava unito alla yum Vajra-yoginī. Gli yab irati sono riconoscibili dalla maggiorre dimensione rispetto alla yum, dalle molte braccia che reggono oggetti simbolici e armi, dalla carnagione scura e per essere ornati con collane di teste mozzate come è spesso raffigurato lo Śiva-Bhairava degli hindū.

La collera dello yab rappresenta la compassione (karuṇa) attiva che recide gli attaccamenti e le pulsioni negative dell’adepto. Diversamente la yum che rappresenta la saggezza passiva è sempre serena e di minori dimensioni rispetto allo yab. Lo yab può essere raffigurato in piedi mentre accenna un passo di danza con la gamba sinistra tesa e la destra leggermente piegata (pratyālīḍha-āsana) e in tal caso anche la yum che lo abbraccia è in piedi, ha la gamba destra tesa e la sinistra leggermente piegata (ālīḍha-āsana). Oppure lo yab può essere raffigurato seduto a gambe incrociate in siddha-āsana e abbracciato dalla yum seduta a cavalcioni su lui. É interessante notare che tra tutte le varianti delle posizioni sessuali riportate nei kāma-śāstra e raffigurate in alcuni templi mancano le due posizioni assunte dalla coppia yab-yum. Ciò potrebbe essere dovuto all’opposta attribuzione rispetto al sāṃkhya indiano dei principi di attività e passività alla polarità maschile e femminile. Lo yab e la yum possono anche essere raffigurati separatamente e in tal caso possono essere ambedue pacifici o irati.

Nell’Hevajra-tantra 2.3.13 al noto avalokiteśvara-mantra o mantra di sei sillabe ṣaḍ-akṣari-

497 Guhyasamaja-tantra 1.1.1: evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān sarva-tathāgata-kāya-vāk-citta vajra-yoṣid-bhageṣu vijahāra.

498 Hevajra-tantra 2.2.41: ... yoṣid-bhage sukhāvatyāṃ śukra-nāmna vyavasthitaḥ.

mantra: oṃ maṇi-padme huṃ 'Si, il gioiello è nel loto', è attribuito il significato di amplesso mistico tra lo yab Avalokiteśvara e la yum Nairātmyā. L'oggetto del mantra su cui meditare è l'unione del bianco gioiello (maṇi) o fallo di Avalokiteśvara unito il rosso fior di loto (padma) o vagina di Nairātmyā. L'oggetto rituale di bronzo detto vajra (tibetano dorje), simbolo della compassione (karuṇa) attiva, è paragonato al fallo e al fulmine per indicarne la potenza e la rapidità e al diamante per indicarne la rarità e l'indistruttibilità.

Un antico riferimento al vajra come potente simbolo virile si trova nel Ṛg-veda 4.18 dove è narrato il mito di Vṛtra ripreso in vari purāṇa tra i quali il Bhāgavata-purāṇa 6 cap. 9-12. Indra la divinità delle piogge e delle tempeste usa il fulmine (vajra) ricavato dalle ossa di Dadhici per uccidere il demone Vṛtra personificazione delle nuvole, il termine vṛtra letteralmente significa velo o copertura. Le nubi squarciate dal fulmine di Indra lasciano cadere le piogge che fecondano la terra.

Nelle tradizioni tantriche vajrayāna per indicare la necessità dell'unione della saggezza con la compassione, durante alcuni riti il monaco esegue il vajrahūṃkara-mūdra incrociando le braccia sul petto con la mano destra che regge il fulmine o diamante (vajra) che rappresenta lo strumento (upāya) della compassione e il pieno e con la mano sinistra che regge la campanella (ghaṇṭā, tibetano dilbu) che rappresenta la saggezza (prajṅā) femminile e il vuoto (śūnyatā). Il fulmine e la campanella come l'affilato coltello a lama ricurva (kartari, tibetano drigug) e la ciotola formata da una calotta cranica (kapāla-pātra) sono sempre raffigurati nelle mani dei bodhisattva maschili e femminili.

Nel Guhyasamāja-tantra cap. 18, nel Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 3 e altri anuttara-tantra vajrayāna sono descritti vari tipi di iniziazione tra i quali l'iniziane segreta (guhya-abhiṣeka) e l'iniziazione della conoscenza e della saggezza (prajṅā-jṅāna-abhiṣeka o vidyā-vrata). Questi due riti prevedono il rapporto sessuale del guru con una partner sessuale detta kārma-mudrā o consorte segreta (tibetano gsang-yum) e poi del discepolo con la stessa karma-mudrā. Per mantenerne la segretezza nell'Hevajra-tantra 1.6.6 è detto che questo tipo di riti trasgressivi devono essere eseguiti: "Di notte, (sotto) un albero solitario, in un crematorio, in un tempio delle mātṛkā o in un luogo deserto"[499]. I discepoli e le discepole erano vincolati al segreto pena l'esclusione a vita dalla comunità buddhista. Poco oltre nell'Hevajra-tantra 1.6.8-9 sono descritte le qualità della karma-mudrā: "La ragazza adatta alla pratica deve appartenere al clan vajra, deve avere un bel viso e grandi occhi, deve essere giovane e bella, di carnagione scura come un fiore di loto blu, consacrata (iniziata) e compassionevole"[500] e di nuovo in 2.8.2-5: "Non deve essere troppo alta né troppo bassa, non troppo scura né troppo chiara di carnagione,

499 Hevajra-tantra 1.6.6: ekavṛkṣe śmaśāne vā bhāvanā kathyate śubhā mātṛ-gṛhe tathā ramye'thavā vijane prāntare.

500 Hevajra-tantra 1.6.8-9: cāru-vaktrāṃ viśāla-akṣīṃ rūpa-yauvana-maṇḍitāṃ, nīla-utpalaśyāṃ aṅgīṃ ca svābhiṣiktāṃ kṛpāvatīṃ, vajra-kanyāṃ imāṃ gṛhya caryāṃ kartuṃ vibudhyate.

il suo alito è fresco e profuma di muschio ... è calma e risoluta, parla piacevolmente ed è attraente. Ha dei bei capelli, tre pieghe nell'addome, dai materialisti è considerata una padminī. Colui che la conquista ottiene la siddhi costituita di gioia innata"[501] Altri passaggi che elencano le caratteristiche fisiche e l'indole delle karma-mudrā si trovano nell'Hevajra-tantra 2.3.14, 2.4.39-40 e 2.6.11, nel Ḍākarṇava-tantra cap. 15 e altri tantra.

Nel prajṅā-jṅāna-abhiṣeka il monaco iniziato si identifica con lo yab ossia il suo bodhisattva maschile e divinità tutelare d'elezione (iṣṭa-devatā, tibetano yidam) e con il permesso del guru si unisce alla karma-mudrā che a sua volta si identifica con la corrispondente yum e divinità tutelare d'elezione bodhisattva femminile. Nel Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 4 è detto: "... l'uomo è un vajra-yogin e ogni donna è una vajra-yoginī"[502]. Dopo il rito sessuale l'iniziato assume la miscela di fluidi sessuali maschili e femminili (bodhi-citta) grazie alla quale egli sperimenta i quattro stadi della gioia (ānanda). S. Jacoby in 'Love and liberation' (2015) citando l'autobiografia di Sera Khandro (1892-1940), una delle ultime più importanti riconosciute dākinī umane, riporta che nei monasteri non infrequentemente i monaci anziani praticassero riti tantrici sessuali con delle giovani karma-mudrā allo scopo di sanare le loro malattie e allungare la loro vita quindi nulla di liberatorio. La giovane Sera Khandro si ritrova a fuggire di nascosto da un monastero all'altro per evitare le attenzioni morbose dei monaci.

Nel sistema dei sei yoga di Nāropā (XI sec.) il rapporto sessuale rituale con la karma-mudrā è prescritto ai monaci neofiti o ottusi, mentre i monaci avanzati possono meditare su di una partner virtuale detta jṅāna-mudrā e anziché assumere ritualmente la miscela bodhi-citta dei fluidi sessuali maschili e femminili ottenuti possono assumere in sostituzione del tè rosso mischiato con del bianco yogurt. Nell'Hevajra-tantra 1.5.16-18 la meditativa jṅāna-mudrā è definita madre (jananī), sorella (bhaginī), lavandaia (rajakī), figlia (duhitā), danzatrice (nartakī) e fuori casta (doṃbī). Riferimenti alle più importanti karma-mudrā del passato si trovano nelle cronache tibetane 'Annali Blu' (XIV sec.) In essi è narrato che la karma-mudrā Yeshe Tsogyal divenne l'insegnante e la consorte rituale di Padmasambhāva (VIII sec.) spesso raffigurato come un vecchio monaco irato che cavalca una tigre gravida. E' inoltre narrato che òa karma-mudrā Nigumā divenne la consorte spirituale di Nāropā (XI sec.) e che altre otto karma-mudrā divennero le consorti spirituali di Marpa (XI sec.) il capofamiglia guru di Milarepa.

Il monaco Atiśa (XI sec.) tentò di riformare l'antica tradizione vajrayāna nyingma fondando la tradizione kadampa nella quale ristabilì la disciplina monastica (vinaya) theravāda e ammise i riti tantrici sessuali ma solo quelli praticati in meditazione o virtuali con le jṅāna-mudrā. Di nuovo Tsong Khapa (XIV sec.) tentò di riformare il vajrayāna fondando la tradizione dei virtuosi gelugpa

501 Hevajra-tantra 2.8.2-5: na-atidīrghā na-atihrasvā na kṛṣṇā na ca gaurikā, padma-patra-nibhākārā śvāsaḥ tasyāḥ sugandhakaḥ. prasvedaṃ ca sugandhi syān ... dhīra acaṅcalā ca-eva priyavādī manoramā. sukeśā trivalī-madhyā prākṛtaiḥ padmini matā, tāṃ ca prāpya bhavet siddhiḥ sahaja-ānanda-rūpiṇī.

502 Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 4: ... vajra-yogī naraḥ sarvo nārī tu vajra-yoginī.

anch'egli proibendo ai monaci la pratica dei riti sessuali con le karma-mudrā. Il V Dalai Lama (1617-1682) della tradizione gelugpa giunse ad espellere il monaco Prajñāgupta (X sec.) detto l'ācārya rosso e altri suoi diciotto discepoli che si dedicavano a riti tantrici sessuali e sinistri estremi compreso l'omicidio rituale interpretando letteralmente i passi di alcuni anuttara-tantra.

XXVII

Oltre ai riti tantrici sinistri e trasgressivi individuali o di coppia in alcuni tantra sono descritti vari tipi di riti di gruppo (cakra-pūjā) che prevedono la partecipazione di numerose coppie di yogin e yoginī disposte in cerchio come in un maṇḍala e l'assunzione rituale dei tre o cinque makāra. Pare che il rito orgiastico di gruppo permetta alle coppie di yogin e yoginī di ottenere più facilmente, velocemente e intensamente l'esperienza estatica di possessione-identificazione con le divinità evocate dissolvendo la loro individualità nel gruppo e trasmettendosi l'uno all'altro la stessa esperienza estatica. Nel Siddhayogeśvarī-mata cap. 20, nel Kulārṇava-tantra cap. 5, Nel Niruttara-tantra cap. 9-10, nel Mahānirvāṇa-tantra 7-8 e altri tantra sono descritti vari tipi di cakra-pūjā definiti degli eroi (vīra-cakra), dei re (rāja-cakra), degli adepti divini (deva-cakra), delle consorti di Śiva-Bhairava (bhairavī-cakra), dei partecipanti di indole animale (paśu-cakra) e del potere del volo (khecarī-cakra). Nel Siddhamala-rahasya è descritto un cakra per le coppie di yogin e yoginī che naturalmente si sentono attratte l'uno all'altra (sneha-cakra) e il malfamato cakra del corpetto (cūḍa-cakra).

In accordo al Kulārṇava-tantra 10.7-8 il cakra-pūjā guidato dal guru (cakra-īśvara o kula-īśvara) doveva avere luogo una volta al mese nelle notti di Luna piena (pūrṇimā) o nel quinto (paṅcamī), ottavo (aṣṭhamī) o quattordicesimo (caturdaśī) giorno della quindicina di Luna calante (kṛṣṇa-pakṣa), nella notte del passaggio del Sole da un segno zodiacale all'altro (saṅkrānti) o nella notte del compleanno del guru. Nel Kulārṇava-tantra 8.65-74 è detto che il cakra-pūjā dura tutta la notte e che coinvolge un numero pari di yogin e yoginī appartenenti alla stessa famiglia iniziatica (kula) che ebbri di bevande alcoliche si uniscono senza considerazione di vincoli matrimoniali e di varṇa.

Nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 8.47-48 Śiva ingiunge che: "Lo sciocco che fa distinzioni di nascita (o professione) nel cakra(-pūjā) è divorato dalle yoginī e maledetto a diventare una pecora per sempre. Coloro che nel cakra non trovano distinzioni di nascita sono uguali a Śiva. Nel bhairavī-cakra (gli appartenenti a) qualsiasi varṇa, sono dvija"[503], nel Mahānirvāṇa-tantra 8.179-180 Śiva dice: "Formato il bhairavī-cakra, tutti i (membri dei quattro) varṇa diventano i migliori tra gli dvija (brāhmaṇa), finito il bhairavī-cakra tutti (tornano al loro) rispettivo varṇa. Qui (nel corso del cakra-pūjā) non c'è considerazione di nascita (o professione) né discriminazione dell'impuro ..."[504] Nel Mahānirvāṇa-tantra 8.197 Śiva ingiunge che al termine del cakra-pūjā ogni

503 Kaulāvalīnirṇaya-tantra 8.47-48: cakra-madhye tu mūḍha-ātmā jāti-bhedaṃ karoti yaḥ, taṃ bhakṣayanti yoginyas taṃ śapec-ca-eḍikā sadā. atibhedo na cakre-'smin sarve śiva-samāḥ smṛtāḥ, pravṛtte bhairavī-cakre sarve varṇā dvijātayaḥ.

504 Mahānirvāṇa-tantra 8.179-180: samprāpte bhairavī-cakre sarve varṇāḥ dvijottamāḥ, nivṛtte bhairavī-cakre sarve varṇāḥ pṛthak pṛthak. nā-atra jāti-vicāro'sti na-ucchiṣṭa-ādi-vivecanam, ...

partecipante deve riassumere i propri doveri determinati dal varṇa e dall'āśrama di appartenenza: "Eccetto che nel corso del cakra(-pūjā), per adempiere (al dharma) ognuno deve riprendere le attività mondane in accordo al varṇa e āśrama"[505].

La partecipazione al cakra-pūjā era vincolata dall'iniziazione in una tradizione esoterica, dall'acquisizione di requisiti etici e morali a discrezione del guru-cakreśvara e dalla preparazione. Il cakreśvara poteva richiedere ai discepoli maschi qualche giorno di digiuno (upavāsa) selettivo, di continenza sessuale (brahmacarya), di recitazioni di mantra, ecc. Il giorno precedente la celebrazione notturna del cakra-pūjā, il luogo segreto e inaccessibile ai non iniziati dove si sarebbe svolto il rito che avrebbe potuto essere una radura nella foresta, un giardino nella dimora del cakreśvara o di un suo facoltoso discepolo. Il luogo prescelto veniva preparato e pulito dai discepoli e in esso erano portati i cibi, le bevande e ogni altra cosa occorrente. La sera dopo un bagno e aver indossato abiti puliti, il cakreśvara e i suoi discepoli maschi e femmine, celi o sposati si incontravano nel luogo prescelto.

Tipicamente il rito iniziava con il tracciamento al suolo di un grande maṇḍala dove al centro prendevano posto il cakreśvara e la sua consorte effettiva o rituale detta śakti o cakreśvarī che i discepoli adoravano con i consueti cinque o sedici articoli (upacāra) e a cui presentavano dei doni. Quindi il cakreśvara e la cakreśvarī selezionavano la coppia principale di discepoli yogin e yoginī che prendevano il loro posto al centro del maṇḍala, la yoginī alla sinistra dello yogin. Poi il cakreśvara formava le altre coppie di yogin e yoginī in base al tipo di cakra da condurre o formate dai suoi discepoli con le loro legittime mogli (svakīyā) o a sua discrezione con le mogli di altri discepoli (parakīyā) o anche con donne iniziate e addestrate (sādhana-sāṅginī) rinunciate (tāpasī, saṃnyāsinī o vairāginī), vedove (vidhavā) o prostitute (veśyā). Le coppie prendevano posto nei cerchi concentrici del maṇḍala attorno alla coppia principale e sedevano come loro la yoginī alla sinistra dello yogin. Nel Siddhamala-rahasya è descritto lo sneha-cakra dove le coppie dei partecipanti si formavano autonomamente in base all'attrazione reciproca (sneha) e il cūḍa-cakra dove la formazione delle coppie era estratta a sorte. Nel cūḍa-cakra tutte le donne partecipanti si toglievano il corpetto (cūḍa o cholī) e lo mettevano in un contenitore dal quale i partecipanti maschi a turno ne estraevano uno e la proprietaria del corpetto era a loro assegnata. Pare che nel XVIII-XIX sec. il cūḍa-cakra fosse in voga nelle tradizioni vaiṣṇava-sahajīya in Bengala e nella tradizione vaiṣṇava puṣṭi-mārga di Vallabha (XVI sec.) in Rajasthan e Gujarat.

Quindi il cakreśvara istruiva la coppia principale al centro del maṇḍala, la sottoponeva alle cinque purificazioni rituali preliminari: del corpo (ātma-śuddhi), del luogo (sthāna-śuddhi), degli ingredienti (dravya-śuddhi), della mente (bhūta-śuddhi) e dei mantra (mantra-śuddhi), faceva

505 Mahānirvāṇa-tantra 8.197: cakrād viniḥsṛtāḥ sarve sva-sva-varṇa-āśrama-uditam, lokayā-atrā prasiddhy-arthaṃ kuryuḥ karma pṛthak pṛthak.

loro eseguire gli esercizi di respirazione (prāṇāyāma) e applicava su varie parti del loro corpo i mantra (nyāsa) allo scopo di sovrapporre (āropa) alle loro identità di yoginī e yogin l'identità divina di Śakti e Śiva. Ogni rito eseguito dalla coppia principale era imitato dalle altre coppie disposte in cerchio nel maṇḍala. Nel Kulārṇava-tantra 8.102 Śiva dice a Devī: "O Kuleśvarī, che altro dire! O amata, all'interno del cakra (maṇḍala) tutti gli uomini (assumuno) la mia forma e tutte le donne la tua"[506].

A questo punto gli yogin disposti nel maṇḍala riconoscendo la loro yogini o compagna rituale come Śakti Devī e realizzando la loro stessa natura divina come Śiva, adoravano la Śakti con i consueti cinque o sedici articoli (upacāra) e il cakreśvara offriva personalmente alla coppia principale i primi quattro makāra, ma non più di tre coppe di vino, altrimenti si sarebbero ubriacati e consentiva il quinto makāra. Dopo la coppia principale i cinque makāra erano consumati da tutte le altre coppie di partecipanti disposte nel maṇḍala mentre la coppia cakreśvara-cakreśvarī si limitava ai primi quattro.

L'obiettivo del cakra-pūjā era l'identificazione delle coppie di partecipanti con Śakti e Śiva. Nel Kulārṇava-tantra 8.75 Śiva definisce questo stato identificazione divina (devatā-bhāva), possessione divina (deva-āveśa) e in 8.89 meditazione sul Brahman (brahma-dhyāna). All'alba il cakreśvara poneva termine al cakra-pūjā sciogliendo le coppie che tornavano alle loro dimore vincolati dall'obbligo di non parlare a nessuno del rito a cui quella notte avevano partecipato. Non dovevano parlarne nemmeno con i confratelli che dire degli estranei.

Due termini sono importanti nei rituali tantrici: vāma (donna o sinistro) e viparīta (inverso). Nei dizionari sanskriti il termine vāma è anche tradotto con vile, crudele, sfavorevole, perverso, opposto, asina, serpente, ecc., mentre il termine viparīta è anche tradotto con falso, contrario, errato, inauspicioso, ecc. Per l'ortodossia hindū la posizione sessuale inversa era minacciosa poiché oltre a permettere alla donna di dominare assumendo il ruolo maschile e dare sfogo alla sua lussuria, è probabilmente la posizione meno adatta alla procreazione che è l'unico obiettivo lecito del rapporto sessuale nelle tradizione ortodosse. Tale posizione considerata adatta alle prostitute non di certo alle caste e sottomesse mogli tradizionali hindū, era adottato dalle yoginī che partecipavano ai riti tantrici sinistri e trasgressivi.

Negli śākta tantra la posizione inversa è celebrata da Śiva nello nello Yoni-tantra 2.21-22: "... se Devī (la donna) incarnazione della Śakti (nel rito sessuale) gradisce la posizione inversa, allora la (sua) vita e quella di milioni di suoi familiari, è ben spesa ..." e nel Bṛhannīla-tantra 6.76: "(nel corso del rito lo yogin) deve essere sempre unirsi alla propria moglie o altra donna nella posizione

506 Kulārṇava-tantra 8.102: bahunā-atra kim uktena cakra-madhye kuleśvari, mad-rūpā puruṣāḥ sarve tvad-rūpāḥ pramadāḥ priye.

inversa mentre è (immobile e concentrato) sul cuore"[507]. Nel Niruttara-tantra 14.13-17 Śiva dice a Pārvatī: "(Lo yogin) deve recitare il mantra (mentre è unito alla yoginī-prostituta) nella posizione inversa, quella donna è Kālī senza dubbio. O cara, (lo yogin) può ottenere la perfezione del mantra grazie alla posizione inversa. Recitato il mantra (mentre è unito alla prostituta) nella posizione inversa (lo yogin) può ottenere tutte le ricchezze, recitando (il mantra mentre è unito alla prostituta) nella posizione inversa può raggiungere lo stato del nirvāṇa. Recitando (il mantra mentre è unito alla prostituta) nella posizione inversa può godere nel mondo come Kālī. (La prostituta) nella posizione inversa è Kālī, (la prostituta) nella posizione inversa è Tāriṇī (Tārā). La prostituta nella posizione inversa è Kālī senza dubbio, (gli yogin) che non (assumono con la prostituta) la posizione inversa non perfezionano i mantra femminili. Abbracciando strettamente e baciando ancora e ancora la prostituta nella posizione inversa, ella deve essere adorata nei tre mondi"[508].

Alla posizione inversa è dedicato il Kāma-sūtra 2 cap. 8, il Rati-rahasya cap. 9 ed è menzionata nell'Anaṅga-raṅga 10.31-43. Nel Kāma-sūtra 2.8.1-3 Vātsyayāna raccomanda a posizione inversa quando l'uomo è stanco (pariśrama) ma la passione della donna non si è ancora esaurita (anupaśama), è consigliata inoltre per curiosità o diversione (kutūhala). Il sūtra 38 l'ultimo della sezione 2 del cap. 8 del Kāma-sūtra recita: "Anche se riservata o segreta la donna passionale rivela la sua (vera) natura e l'amore nella posizione inversa"[509].

La posizione inversa è anche menzionata nel Brahmavaivarta-purāṇa Kṛṣṇajanma Khaṇḍa 28.72 circa i tipi di unione sessuale attuati da Rādhā e Kṛṣṇa. Nel kāvya sanskrito la posizione inversa è celebrata dal monaco buddhista Vidyākara (IV sec.) nel Subhāṣitaratna-koṣa 581, 583 e 587, da Hāla (IV sec.) nel Gaha-sattasai 196, 391, 446, 483, 616 e 656, da Bilhana (XI sec.) nel Caurapāñcāśikhā 1.12, da Jayadeva (XII sec.) nel Gītagovinda 12.11, da Govardhana nell'Aryasaptasati 12, 19 e 25, da Rāmacandra (XIV sec.) nel Rasika-rañjana 22 e 116, da Bihārī Lāl (1595-1665) nel Satsaī 90, 207, 209 e 245. Amaru (VII sec.) nell Amaru-śātaka 1.3 riferendosi alla posizione inversa afferma: "Possa a lungo proteggerti il volto di una snella amante dai cadenti capelli sciolti, i cui orecchini ondeggiano, il cui ornamento sulla fronte (il bindu di rosso vermiglione) è quasi cancellato dalle gocce di sudore e i cui occhi sono languidi a causa della

507 Bṛhannīla-tantra 6.76: strī-saṅginā sadā bhāvyam anyathā sva-strīyāṃ api, viparīta-ratā sā tu bhāvitā hṛdaya-upari.

508 Niruttara-tantra 14.13-17: viparīta japen-mantraṃ sā kālī na-atra saṃsayaḥ, yoṣitāṃ mantra-siddhiḥ syād viparīta-ratau priye. viparīta-ratau japtvā sarva-sampattim ālabhet, viparīta-ratau japtvā nirvāṇa-padavīṃ vrajet. viparīta-ratau japtvā kālīvad viharet bhūvi, viparītā-ratā kālī viparītā ca tāriṇī. viparītā ca yā veṣyā sā kālī na-atra saṃsayaḥ, yoṣid-vidyā na siddhyanti viparīta-ratiṃ vinā. viparīta-ratā veṣyā triṣu lokeṣu pūjitā, gāḍham-āliṅganaṃ datvā cumbayitvā punaḥ punaḥ.

509 Kāma-sūtra 2.8.38: pracchādita-svabhāva-api gūḍha-akārā-api kāminī vivṛṇoty-eva bhāvaṃ svaṃ rāgād uparivartinī.

passione. A che serve (essere protetti da) Viṣṇu, Śiva, Brahmā o dalle altre divinità?”[510]

Dallo studio dei tantra sinistri pare che soltanto gli uomini necessitino di praticare riti tantrici trasgressivi da condurre con la propria moglie o con mogli altrui (parakīya), con donne mestruate, con prostitute o di riti macabri da condurre nel crematorio (śmaśāna-sādhana), con crani umani, ecc., mentre le donne non abbiano bisogno di partner sessuali maschili oltre al marito o di praticare riti macabri e orribili. Nel Tripurārṇava-tantra 1.196-197 è detto: "Per le donne non ci sono prescrizioni, in ogni caso esse sono considerate guru, (le donne) sono i migliori guru (iniziatori) anche (nel caso dell’iniziazione) dei mantra più importanti. (La donna) può prendere un importante mantra da un libro (mentre) l’uomo non è autorizzato (a farlo), la donna (può farlo) perché lei è la suprema divinità"[511].

Nel Bṛhannīla-tantra 7.188-189 Śiva-Bhairava rivela a Devī: “... le regole prescritte all’uomo non valgono mai per la donna. Senza dubbio, qualsiasi risultato che con qualsiasi metodo (è ottenuta dall’uomo), quello stesso risultato (è ottenuto) dalla donna soltanto grazie alla meditazione ...”[512]

Tra gli śākta sinistri la guru donna guru è considerata essere la migliore, la madre è la migliore guru per il figlio mentre il padre non può essere il guru del figlio né il marito della moglie.

L’idea continuamente ribadita nei dharma-śāstra, nei purāṇa e nei testi ortodossi che le donne siano maggiormente impure e propense al piacere e al peccato rispetto agli uomini è proprio frutto dell’atavica misoginia maschile. Uno dei termini che designa la donna è kāminī, amante, capace di soddisfare i desideri o di generare il desiderio (kāma).

Attraverso il rito tantrico trasgressivo sessuale la yoginī condivide con lo yogin la sua naturale maggiore propensità alla possessione divina (sama-āveśa) e di identificazione con Devī e ciò permette allo yogin di essere posseduto o di identificarsi con Śiva. La profondità dell’identificazione-possessione della yoginī e dello yogin con Śakti e Śiva dipende dalla loro capacità di dissoluzione dell’ego individuale (ahaṃkāra) e di possessione o sovrapposizione (āropa) dell’identità di Śakti e Śiva.

Nelle dottrine vedantiche l’ego individuale è considerato finito, temporaneo e si manifesta nei tre stati alternati di coscienza (avasthā): la veglia (jāgrat), il sonno (svapna), il sonno profondo (suṣupti). Oltre questi tre stati si trova il quarto (turīya) stato della liberazione o della realizzazione del sé spirituale (ātman) che è eterno (sat), cosciente (cit) e felice (ānandamaya) e

510 Amaru-śātaka 1.3: ālolāmalakāvalīṃ vililitāṃ bibhrac-calat kuṇḍalaṃ, kiṅcin mṛśṭa-viśeṣakaṃ tanutaraiḥ khedāmbhasāṃ śīkaraiḥ, tanvyā yat suratāntatāntanayanaṃ vaktraṃ rativyatyaye, tattvāṃ pātu cirāya kiṃ hari-hara-brahma-ādibhair devataiḥ.

511 Tripurārṇava-tantra 1.196-197: yoṣitsu niyamo na-asti sarvāsthā gurur īritāḥ, mukhya-mantra-mātravatī yā sā-api gurur uttamā. mukhya-mantra-anupadīśed anyat pustakam arpayet, na-evaṃ puṃso’dhikāraḥ syāt strir yataḥ para-devatā.

512 Bṛhannīla-tantra 7.188-189: niyamaḥ puruṣaur-jṅeyo-na yoṣitsu kadācana. yadā tadvā yena tena sarvataḥ sarvato’pi ca, yoṣitāṃ dhyāna-mātreṇa siddhayaḥ syur-na saṃśayaḥ. Come Kaṅkālamālinī-tantra 4.74-75.

identico al parama-ātman o Brahman. A questi quattro stati nelle dottrine śaiva kashmire si aggiunge un quinto stato (turīya-atita) che consiste nella realizzazione dell'identità del sé spirituale con Śiva. Nel Kulārṇava-tantra 9.41-42 Śiva dice: "O Devī, il corpo è un tempio e il jīva è il divino Sadāśiva (Śiva l'eterno è la divinità che lo presiede). Liberati dai residui dell'ignoranza e adora con consapevolezza (meditando su) 'Egli (Śiva) sono Io'. Il jīva è Śiva, Śiva è il jīva, il jīva è unicamente Śiva, (quando è) legato dai lacci (guṇa) è jīva, (quando è) libero dai lacci è Sadāśiva"[513].

Gli edonisti e gli ignoranti attaccati al corpo non sono attratti dalla liberazione, la paura della perdita dell'individualità e la paura della morte collimano. Anche a livello condizionato la libertà o l'indipendenza è sempre velata dalla paura e dall'ansia, richiedono responsabilità, la servitù o il condizionamento può sembrare una posizione più comoda. Nel tibetano Bardo Thodol è detto che la prima cosa che i moribondi percepiscono in punto di morte è la luce della liberazione ma quasi tutti gli esseri umani ne sono spaventati e se ne allontanano, sarebbe così facile ottenere la liberazione e non si tratta di un salto nel buio ma preferiscono l'ennesimo giro di giostra nel saṃsāra, preferiscono la sicurezza che danno le catene più che la libertà. Malgrado ciò in tutte le relazioni sociali sopratutto nella relazione amorosa, si vede quanto sia forte la propensione dell'individuo per il lenimento del dolore della separazione o lontananza dagli altri individui. Nessuno è felice da solo. La propensione all'unità è un riflesso dell'attrazione dei monisti per la fusione con il tutto, dei nichilisti per il nulla e per i teisti per la divinità adorata.

Nel Brahma-yāmala cap. 46-49 sono descritti due riti tantrici sinistri da eseguire nel crematorio (śmaśāna-sādhana). Nel primo il tantrico adora Śiva-Bhairava in un maṇḍala dove sono disposte nove calotte craniche (kapāla) riempite di sangue, di una bevanda alcolica e della miscela di fluidi sessuali maschili e femminili detta picu. Nel secondo dedicato a Devī-Bhairavī, il tantrico scava una buca e vi versa i cinque prodotti della mucca (panca-gavya): urina, sterco, latte, yogurt e burro, dei fluidi sessuali (picu), della bevanada alcolica e della carne umana. Copre la buca con una pelle di mucca o di elefante e dopo aver offerto preghiere a Bhairava entra nella buca e medita ininterrottamente su Bhairavī recitando il mantra oṃ huṃ caṇḍe kāpalinī svāhā. Quando Bhairavi è soddisfatta gli concede delle siddhi, poi se il tantrico non interrompe la meditazione gli mostra la sua ombra accompagnata da orde di spiriti maligni deformi e infine gli appare di persona in tutta la sua potenza.

Nel Mantra-mahodadhi 3.23-29 è detto che il devoto di Kālī che si dedica nel crematorio alla recitazione del mantra di Kālī, senza vestiti (digambara) e con i capelli sciolti (mukta-keśa), vedrà

513 Kulārṇava-tantra 9.41-42: deho deva-alayo devi jīvo devaḥ sadā-śivaḥ, tyajed ajṅāna-nirmālyaṃ so'ham bhavena pūjaye. jīvo śivaḥ śivo jīvaḥ sa jīvaḥ kevalaḥ śivaḥ, pāśa-baddhaḥ smṛto jīvaḥ pāśa-muktaḥ sadā-śivaḥ. Come Kaulāvalīnirṇaya-tantra 9.126-128.

realizzati tutti i suoi desideri. Prosegue dicendo che il tantrico che si siede sul petto di un cadavere (śāva-hṛd-āruhya) e che le offre con devozione dei fiori arka (Calotropis Gigantea) spruzzati con il proprio sperma (svīya-retas) velocemente diventa un re. Che l'adepto che recita il mantra di Kālī meditando sulla vagina di una donna mestruata (rajah-kīrṇa-bhaga) diventa subito così eloquente d'esser capace di confondere tutti gli uomini. Che l'adepto che in uno dei 53 śakti-pīṭha si siede sul petto di un cadavere e medita su Śiva-Mahākāla unito in un rapporto sessuale con Kālī sorridente, diventa come Śaṅkara (Śiva). A questo tipo di riti potevano dedicarsi gli asceti śaiva e śākta che vivevano nei crematori e che aspiravano ai poteri mistici (siddhi) o alla liberazione (mukti) ed eventualmente i re per loro natura eroici (vīra) che aspiravano alle ricchezze (ṛddhi) o ad altri benefici materiali.
Il culto particolare di Kālī e Bhairava nel crematorio attraverso un cadavere (śāva-sādhana) è anche descritto nel Kubjikāmata-tantra cap. 8, nel Kaulāvalinirṇaya-tantra cap. 14.75-260, nel Bṛhannīla-tantra cap. 1, 6, 9 e 10, nell'Uḍḍīśa-tantra cap. 9, nel Kulacūḍāmaṇi-tantra cap. 6.19-28, nel Kālī-tantra cap. 6, nel Cīnācāra-tantra cap.2, nel Devī-rahasya cap. 15-16, nel Syamā-rahasya cap. 14, nel Tārābhaktisudhā-arṇava cap. 9 e in altri tantra e manuali tantrici come il Tantrasāra di Kṛṣṇānanda Āgamavagiśa. E' detto che le notti adatte allo śava-sādhana sono l'ottava della quindicina di Luna calante (kṛṣṇa-aṣṭamī) e della quindicina di Luna crescente (śukla-aṣṭamī). Il cadavere deve essere di un uomo giovane, mai di donna, di qualsiasi varṇa eccetto che brāhmaṇa, deve essere 'fresco' e integro, non di un morto a causa del morso di un serpente o di vaiolo, l'ideale è quello di un annegato recuperato da un fiume.
Il tantrico che decide di praticare il śāva-sādhana deve disegnare al suolo con polvere d'ossa uno yantra composto da due triangoli sovrapposti, sistemarvi al centro il cadavere con le mani e i piedi legati, consacrarlo con mantra e applicazioni di mantra su di esso (nyāsa), adorarlo e offrirgli della bevanda alcolica e della carne. La rianimazione del cadavere è preceduta dall'apparizione dello spirito maligno (bhūta o piśaca) del cadavere e dei vari altri tipi di spiriti maligni compagni (gaṇa) di Bhairava e Bhairavi. Il tantrico deve meditare su Bhairava e Bhairavī recitando mantra senza lasciarsi distrarre o impaurire dall'aspetto terribile e minaccioso degli spiriti maligni. Deve pacificare gli spiriti maligni offrendo loro delle bevande alcoliche e della carne che ha disposto nei pressi. Deve perseverare nella meditazione su Bhairavī fino identificarsi con lei quando considerando il cadavere il seggio (āsana) di Devī si siede sul petto o sulla schiena del cadavere. Al termine del rito, deve decapita il cadavere per impossessarsi del cranio e gettare il resto del corpo e gli articoli di culto usati nel fiume.
Un tipo simile di śāva-sādhana, non connesso al culto di Bhairava o di Bhairavī ed eseguito al fine di nuocere ad altri (abhicāra) è il vetāla-sādhana descritto nello śaiva Niśvāsaguhya-tantra cap. 3,

11 e 14, nel Vīṇāśikha-tantra cap. 1, nel Brahma-yāmala cap. 15, nel Kulacūḍāmaṇi-tantra cap. 6, nei vajrayāna Maṅjuśrīmūla-kalpa cap. 26 e Vajraḍāka-tantra. Si tratta del culto di un vampiro (vetāla) o di uno spirito maligno bramoso di carne umana e di bevande alcoliche evocato e adorato dal tantrico in un cadavere di notte in un crematorio. Il vetāla soddisfatto rianima il cadavere e si pone al servizio del tantrico per nuocere ai suoi nemici.
Nel kāvya sanskrito si trovano vari riferimenti ai vetāla. Il Vetāla-paṅcavimśati compreso nel dodicesimo libro del Kathāsarit-sāgara di Somadeva (XI sec.) è interamente dedicato alla storia del re Trivikramasena e un vetāla. Un asceta kāpālika di nome Kṣāntiśīla si reca alla corte del re e dopo aver dato dimostrazione dei suoi poteri mistici (siddhi) chiede al re di assisterlo nel compimento di un rito notturno in un crematorio. Il re acconsente e in una notte di Luna nuova si reca nel crematorio dove l'asceta gli chiede di portargli il cadavere di un condannato a morte impiccato il giorno prima ancora appeso ad un albero nel crematorio. Il re trova l'impiccato ma un vetāla che ne ha già preso possesso gli impedisce di portarlo dall'asceta a meno che il re non risponda a una serie di ventiquattro quesiti enigmatici.
Il re risponde ai quesiti e il vetāla soddisfatto gli rivela il vero intento dell'asceta. Dopo aver deposto il cadavere su di uno yantra tracciato al suolo con la cenere di una pira funebre, l'asceta allo scopo di diventare re dei vidyādhara avrebbe evocato proprio quel vetāla nel cadavere e lo avrebbe adorato offrendogli la testa del re che lo assisteva per costringere il vetāla a soddisfare i desideri dell'asceta. Il re avvertito delle vere intenzioni dell'asceta porta il cadavere e lo depone nello yantra ma non appena l'asceta inizia a evocare in esso il vetāla, il re decapita l'asceta. Il vetāla allora si rivela essere Śiva stesso, il signore del crematorio, e soddisfatto dell'operato del re, lo benedice concedendogli la vittoria sui nemici, un vasto regno, progenie, ecc. Versioni simili della storia del re Trivikramasena e del vetāla si trovano nel Bṛhatkātha-maṅjarī di Kṣemendra (XI sec.) e nel Vetālapaṅcaviṃśati di Jambhaladatta (XVI sec.)
Un altro episodio di śāva-sādhana è descritto da Bāṇabhaṭṭa (VII sec.) nella biografia celebrativa del re Harṣa intitolata Harṣa-carita. Nel cap. 3 si narra di un asceta kāpālika che chiede al re Puṣpabhūti suo discepolo antenato di Harṣa di partecipare a un rito in un crematorio la quattordicesima notte (caturdaśī) della quindicina di Luna calante (kṛṣṇa-pakṣa). La notte indicata il kāpālika indossa abiti neri, spalma della polpa di sandalo rossa su di un cadavere procurato dal re Harṣa e disposto al centro di uno yantra tracciato al suolo con cenere di pira funebre. Quindi il kāpālika si siede sul petto del cadavere, accende un fuoco sacrificale nella bocca del cadavere e recitando mantra offre in esso del sesamo nero. Dalla terra appare un gigantesco serpente (nāga) che attacca il kāpālika ma affrontato e sconfitto dal re Puṣpabhūti si offre al suo servizio. Il rito prosegue fino a che appare Kālī che offre al re l'invincibilità in battaglia, la

prosperità e la discendenza.
Nel Yoginī-tantra Pūrva-khaṇḍa cap. 5 e in alcuni manuali tantrici sono descritti altri tipi di riti sinistri da eseguire nei crematori che consistono nel sedersi a meditare su una pira funebre (citā-āsana) spenta o nel sedersi su un seggio composto dai teschi interrati (paṅcamuṇḍa-āsana) di uno sciacallo, un serpente, un cane, un bufalo e uomo o dei tesci di cinque uomini. É noto che in quella che fu l'abitazione del noto poeta śākta Rāmprasad Sen (XVIII sec.) ad Hālisahar, un sobborgo a Nord di Kolkata (Bengala), c'è un paṅcamuṇḍa-āsana dove egli usava sedere e meditare su Kālī. Pare inoltre che allo stesso scopo in una ampia piattaforma situata sotto un baniano che si trova nel monastero śākta Bholagiri Abhayānanda Āśrama che si trova nei pressi del tempio di Śiva-Vakreśvara nel crematorio di Bakreshvar (Birbhum, Bengala) siano interrati 1008 teschi umani su cui molti possono sedere e meditare.
I kālī-bhakta usano recitare i mantra di Kālī su dei rosari (japa-mālā) che contano 51 grani, numero sacro degli śākta-pīṭha e delle lettere dell'alfabeto sanskrito, costituiti ricavati dalle ossa della fronte del cranio di un uomo, non di donna. In alternativa i 51 grani sono ricavati dai denti o anche dalle ossa delle dita dell'impura mano sinistra. Il rosario costituito di mahāśaṅkha è menzionato nello Yoni-tantra 3.9, nel Mātṛkābheda-tantra cap. 4, nel Guptasādhana-tantra cap. 6, nel Kaṅkālamālinī-tantra cap. 5 e in altri śākta-tantra e manuali. Anche nei tantra vajrayāna non mancano i riti sinistri da eseguire nei crematori e tutta una parafernalia liturgica costituita da crani e ossa umane. Questo malgrado nel pali Mahavagga-sutta cap. 1 il Buddha avesse espressamente proibito ai monaci di vivere nei crematori, di denudarsi, di trascurare l'igiene personale e di mendicare con un cranio cose che all'epoca erano evidentemente già praticate dagli asceti śaiva, ajīvika e jaina. Tuttavia tali pratiche finirono per penetrarono nel buddhismo mahāyāna poiché asceti buddhisti che vivono nei crematori sono menzionati nel Laṅkāvatāra-sūtra 10.335 risalente al IV sec. d.C.
La disciplina monastica (vinaya) theravāda ancora oggi seguita in Shri Lanka, Birmania, Thailandia e altri paesi dell'estremo oriente conta 227 regole, mentre la disciplina mahāyāna e vajrayāna ne contano cinquanta in puù. Le cinque principali regole monastiche (paṅca-śila) theravāda la cui rottura (pārājika letteralmente sconfitta) prevede l'espulsione del monaco dalla comunità (saṅga) sono: non fornicare, non uccidere (uomini e animali), non rubare, non dire il falso e non assumere sostanze inebrianti e intossicanti. L'adesione alle regole è rinnovata dai monaci nella quindicinnale recitazione pubblica dei voti dopo la quale i monaci devono confessare (prātimokṣa in pali patimokka) i peccati da loro eventualmente commessi negli ultimi quindici giorni e sottoporsi al giudizio dell'intera comunità monastica.
Tuttavia numerosi passi di tantra vajrayāna di tipo anuttara sembrano contraddire in pieno le

antiche regole monastiche theravāda dei sutta e mahāyāna dei sūtra e che di certo non favoriscono lo sviluppo delle sei virtù (pāramitā). Per esempio nel Guhyasamāja-tantra 5.5-6 è detto che: "... coloro che hanno piacere ad uccidere, a mentire, a desiderare la roba d'altri e ai rapporti sessuali, che consumano feci e urina sono adatti al sādhana (sinistro)"[514] e nell'Hevajra-tantra 2.3.29 Bhagavat (il Buddha) risponde al bodhisattva Vajragarbha che chiede quali sono i riti da osservare: "Devi uccidere gli esseri viventi, dire falsità, prendere quello che non ti viene dato e sedurre le mogli altrui"[515]. Ma nello stesso Hevajra-tantra il successivo verso 2.3.30 dà la corretta interpretazione di quanto detto: "La concentrazione (lo svuotamento della mente) è uccidere gli esseri viventi (poiché) il pensiero è la vita, dire il falso è (il voto del bodhisattva) 'Io libererò (tutti) gli uomini', quello che non ti è stato dato è il piacere femminile, (e sedurre) la moglie altrui è tua moglie (Nairātmyā)"[516]. Il monaco identificato con Hevajra considera la consorte rituale (karma-mudrā) la sua consorte Nairātmyā.

Dall'epoca della composizione del vajrayāna Saṃvarodaya-tantra (VIII-XIX sec.) al Mahākāla-tantra (XI sec.) sembra essersi completata l'adozione da parte del buddhismo tantrico della figura di Śiva-Mahākāla e dei simboli śaiva-kāpālika tra cui la calotta cranica (kapāla-pātra), il tamburello (ḍamaru), il bastone (khaṭvāṅga), ecc. Il tempio principale del complesso monastico buddhista vajrayāna di Ratnagiri a Jajpur (Odisha) attivo dal V al XII sec. d.C. era dedicato a Vajra-Mahākāla. Tra l'XI e il XII sec. questo tempio rinnovato nello stile architettonico kalinga e divenne un tempio di Śiva-Mahākāla. Nei manuali vajrayāna Sādhana-mālā e Niṣpannayoga-āvalī di Abhayākaragupta (XII sec.), Vajra-Mahākāla è detto avere una, due o otte teste, quattro, sei, otto o sedici braccia e come l'hindū Śiva ha tre occhi, porta il tridente (triśūla) ed è ornato di serpenti. All'aperto nella piazza Durbar Square nel centro storico di Katmandu (Nepal) si trova una grande raffigurazione in rilievo di Śiva-Vajra-Mahākāla risalente al XVI sec.

Alcuni riti tantrici vajrayāna sinistri sembrano veramente troppo estremi per essere realmente eseguiti, ma altri per come sono dettagliatamente descritti pare proprio che dovessero proprio essere realmente eseguiti. L'idea sottesa a questo tipo di riti tantrici vajrayāna è che in ogni caso niente è buono o cattivo, che in realtà non c'è alcuna differenza tra il saṃsāra e il nirvāṇa poiché esso non è altrove, è qui e ora. Chi realizza ciò è un siddha avadhūta situato a livello trascendentale (parama-artha), diversamente da chi agisce a livello mondano (laukika), egli può agire come desidera (svecchā-ācāra) e senza essere soggetto alle contaminazioni del peccato e

514 Guhyasamāja-tantra 5.5-6: ... prāṇ-atipatinaḥ sattvā mṛśāvāda-ratāś-ca ye. para-dravya-ratā nityaṃ nityaṃ kāma-ratāś-ca ye, viṇ-mūtra-ahāra-kṛtya-arthī bhavyās-te khalu sādhane.

515 Hevajra-tantra 2.3.29: prāṇinaś ca tvayā ghātyā vaktavyaṃ ca mṛśā-vacaḥ, adattaṇ ca tvayā grāhyaṃ sevanaṃ para-yoṣitaḥ. Come Guhyasamāja-tantra 16.61.

516 Hevajra-tantra 2.3.30: eka-cittaṃ prāṇi-vadhaṃ prāṇa cittaṃ yato mataṃ, lokān uttārayiṣyami mṛśā-vādaṇ ca śabditaṃ, yoṣic-chukham adattaṇ ca para-dārāḥ svābha-sundarī.

della virtù. Nell'Hevajra-tantra 2.4.73-75 è detto: "Non c'è essere vivente che non sia illuminato se conosce la sua vera natura, che si tratti di un essere infernale, spirito maligno, animale, divinità celeste o demone. Anche i vermi che si trovano su un mucchio di sterco sono per natura eternamente felici ... l'illuminato non si trova in altri piani di esistenza, la mente stessa è l'illuminato, l'illuminato non si vede in altro luogo"[517].

L'idea dell'identità tra il saṃsāra e il nirvāṇa è presente anche nelle dottrine śaiva kashmire. Nello śaiva Vijṅāna-bhairava 152-153 Śiva rivela a Devī: "... questo mondo è vuoto. Per me (e per tutti) non c'è condizionamento né liberazione, questi (due solo) solo mezzi per spaventare il pauroso. Questo (mondo) è solo un riflesso della mente come il brillante Sole (si riflette) nella (superficie dell')acqua"[518]. Similmente nello śākta Tantrasadbhāva-tantra 1.418 è detto: "Tra la più bassa forma di esistenza grossolana e la più alta forma di liberazione non c'è la più piccola (differenza)"[519].

Nell'Hevajra-tantra 1.11.8, nel Vajrabhairava-tantra 4.47, nel Guhyasamāja-tantra cap. 12 e 18 nell'Advaya-siddhi 1.17 e in altri tantra vajrayāna è detto che il discepolo deve cibarsi della miscela delle cinque ambrosie (paṅca-amṛta): escrementi (viṣṭhā), sangue (rudhira), sperma (śukra), carne umana (nara-māmsa) e urina (mūtra) contenuta in una calotta cranica (kapāla) e dei cinque tipi di carni stimolanti (paṅca-pradīpana): di bue (go), di cane (kukkura), di cavallo (vāha), di elefante (hastī) e umana (nara). L'assunzione rituale delle ambrosie e delle cinque carni aveva lo scopo di superare il naturale disgusto e di infrangere le norme della purezza. Nel Kālacakra-tantra che può essere definito la summa teologica vajrayāna, le cinque ambrosie sono designate dalle sillabe iniziali del termine sanskrito: vi, ru śu mā e mū e condividono i bīja-mantra oṃ, kaṃ, aḥ, traṃ e hūṃ dei cinque bodhisattva maschili o dhyāni-buddha: Akṣobhya, Ratna-saṃbhava, Amitabha, Amoghasiddhi e Vairocaṇa. Similmente i cinque tipi di carni stimolanti sono designati dalle sillabe iniziali dei termini sanskriti dei cinque animali: go, ku, vā, ha e na e condividono i cinque bīja-mantra laṃ, maṃ, paṃ, taṃ e baṃ delle cinque bodhisattva femminili consorti dei dhyāni-buddha: Locanā, Māmakī, Pāṇḍarā, Śyāma-tārā (Tārā verde) e Sita-tārā (Tārā bianca).

La dottrina śaiva delle cinque forme di Śiva (paṅca-brahman) e la dottrina smārta delle cinque divinità da adorare (paṅca-yātana) pare essere la la trasposizione del sistema mahāyāna dei cinque bodhisattva dhyāni-buddha. Oltre che a una consorte e a un bīja-mantra ognuno dei

517 Hevajra-tantra 2.4.73-75: abuddho na-asti sattvaikaḥ sarṃbodhāt svasya svasya ca, naraka-preta-tiryaṇ-ca deva-asura-manusyakaḥ. amedhya-kīṭakādyān tu nityaṃ sukhinaḥ svabhāvataḥ, ... na buddho labhate'nyatra loka-dhātuṣu kutracit, cittam eva hi saṃbuddho na buddho'nyatra darśitaḥ.

518 Vijṅāna-bhairava 152-153: ... śūnyam idam jagat. na me bandho na mokṣo me bhītasya-etā vibhīṣikāḥ, pratibimbam idam buddher jaleṣu-iva vivasvataḥ.

519 Tantrasadbhāva-tantra 1.418: sthūlasya yā parā koṭiḥ mukteś-ca yā parā, na tayor-antaraṃ kiṅcit susukṣmam api vidyate.

cinque dhyāni-buddha è associato anche uno dei cinque aggregati (skandha), una delle cinque direzioni (deśanā), uno dei cinque colori (raṅga) e la cura di uno dei cinque veleni (vi ṣa): avversione (dveśa), passione (rāga), malignità (paiśuna), gelosia (īrṣya) e illusione (moha). Tra il IX e il XIV sec. i commentatori tibetani degli anuttara-tantra si sono divisi tra l'interpretazione simbolica o letterale delle cinque ambrosie e delle cinque carni stimolanti ma è indubbio che c'era chi propendeva per l'interpretazione letterale, poiché a causa della difficoltà di procurarsi le cinque ambrosie e i cinque stimolanti divenne comune l'impiego di due tipi di pillole composte dalla miscela delle cinque ambrosie e delle cinque carni essiccate.

Nel Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 6 Bhagavat (Buddha) spiega a Prajṅāpāramitā che l'adepto perfetto: "Profondamente e con fermezza (in meditazione) deve identificare con te la propria moglie fino a che ciò diventa reale. (Deve inoltre identificare con te) la madre, la figlia, la sorella, la nipote e tutte le altre famigliari, (così come) la spazzina, la moglie del brāhmaṇa, l'intoccabile, la danzatrice, la lavandaia, la prostituta, la donna (virtuosa) che esegue un voto come la yoginī e anche l'asceta con il teschio. Deve servire in modo appropriato e senza distinzioni ogni forma femminile fino a che (in lui) di conseguenza sorge la (visione) indistinta"[520]. A riguardo alcuni commentatori tibetani spiegano che i termini madre, sorella e figlia, non indicano rapporti incestosi intra-famigliari, piuttosto si riferiscono alle diverse età delle partner femminili nei riti sessuali tuttavia ammettono che nella via della illuminazione, l'etica e la morale convenzionale devono essere abbandonate e che qualunque mezzo che conduce all'illuminazione è lecito.

Tutte le scuole buddhiste dalle antiche theravāda alle vajrayāna hanno attribuito grande importanza alla meditazione sulla natura temporanea e disgustosa del corpo celata dall'epidermide e dedli infimi piaceri procurati dai sensi allo scopo di maturare il distacco dal mondo e la compassione per tutti gli esseri viventi. La contemplazione della morte è comune anche nelle tradizioni monastiche cristiane nelle cui chiese abbondano allo stesso scopo le raffigurazioni di teschi e ossa che servono da 'memento mori'. I più antichi accenni alla meditazione sulla morte e sulla natura inauspiciosa o sgradevole del corpo (aśubha-bhāvanā) si trovano nel Thera-gāthā 315-319, nel Dhammapada 147-150 nel Mahasatipatthana-sutta, nel Satipatthana-sutta, in vari altri sutta del Majjhima-nikāya e altri testi pali. Vasabandhu (V sec.) nell'Abhidharma-kośa, Buddhaghośa (V sec.) nel pali Visuddhimagga cap. 6 e Śāntideva (VII sec.) nel sanskrito Bodhisattvacāryāvatāra cap. 8 canonizzano la meditazione sugli stati dellla decomposizione dei cadaveri e sui nove tipi di cimiteri. La meditazione aśubha-bhāvanā si divide

520 Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 6: kalpayet sva-striyan tāvat tava rūpeṇa nirbharāṃ, gādhena-eva-atiyogena yathā-eva sphuṭatāṃ vrajet. mātaraṃ duhitaraṃ ca-api bhaginīṃ bhāgini-ayikāṃ, anyāṇ ca jṅātinīṃ sarvāṃ ḍombinīṃ brāhmaṇīṃ tathā, caṇḍālīṃ naṭakīṇ ca-eva rajakīṃ rūpa-jīvikāṃ, vratinīṃ yoginīṃ ca-eva tathā kāpālinīṃ punaḥ. anyāṇ ca-iti yathā prāptāṃ strī-rūpeṇa susaṃsthitāṃ, sevayet suvidhānena yathā-abhedo na jāyate.

in interna che consiste nel meditare sulle 36 parti che costituiscono il corpo, ed esterna che consiste nel meditare sul processo di disfacimento dei cadaveri all'aperto come si usa in Tibet. Nel secondo caso il monaco deve recarsi in un cimitero e per giorni osservare attentamente le dieci fasi della decomposizione di un cadavere per annullare l'attacamento al proprio corpo e l'attrazione per l'altro sesso

Una volta che il monaco si è fatta una immagine mentale precisa e stabile delle fasi della decomposizione deve tornare alla sua cella e meditare sulla propria morte, sullo spasmo finale e poi sul suo cadavere che si decompone o mentre gli avvoltoi e gli sciacalli lo straziano per cibarsene o i vermi e le mosche si sviluppano da esso. In un grande monastero buddhista a Tpa I-shotor (Hadda, Afghanistan) gli archeologi hanno scoperto delle celle affrescate con immagini di teschi e scheletri che è stato ipotizzato servissero a facilitare la ripresa della meditazione aśubha-bhāvanā al monaco che si era momentaneamente distratto.

Questo tipo di meditazione non era esente da effetti collaterali. Ben presto gli abati dei monasteri si resero che poteva provocare nei monaci che meditavano sulla decomposizione dei cadaveri femminili delle insane forme di necrofilia perciò fu loro consigliato di osservare soltanto la decomposizione di cadaveri maschili e di meditare soltanto sulla natura del loro corpo. Tuttavia anche questo tipo di meditazione procurava talvolta ai monaci così tanto disgusto e repulsione da portarli al suicidio tanto che già nel pali Vinaya-piṭaka cap. 3 è detto che in una occasione il Buddha a causa di numerosi casi di suicidio sospese la meditazione sui cadaveri. La meditazione sulla morte è raramente presente nei testi jaina; solo Somadeva Sūri (X sec.) nello Yaśas-tilaka cap. 1 descrive la decomposizione del cadavere di una cortigiana abbandonato nel crematorio osservata dal monaco Suddata.

Negli altopiani del Tibet gli alberi scarseggiano, perciò anziché essere cremati i cadaveri dei monaci e dei pii laici buddhisti vengono fatti a pezzi da particolari addetti dei cimiteri nei pressi dei monasteri e lasciati all'aperto in pasto agli avvoltoi. In questi cimiteri si possono facilmente recuperare i crani e le ossa che servono a comporre la parafernalia rituale vajrayAna: il bastone khaṭvāṅga ornato di uno o tre teschi, la calotta cranica-coppa (kapāla-pātra), le trombette (tibetano kangling), il tamburello a doppio battente (ḍamaru) formato da due calotte craniche, i rosari (mālā), le cinture (mekhala) e gli altri oggetti rituali. Nell'Hevajra-tantra 1.6.2-3 il Buddha Hevajra prescrive che il monaco che si identifica con lui deve essere ornato con la corona (cakrī), orecchini (kuṇḍala), collana (rucaka), cintura (mekhala) e cavigliere (nūpura) costituite di ossa umane.

Per i vajrayāna i tre teschi infilati nel bastone khaṭvāṅga rivestono il significato dei tre veleni (viṣa) che l'adepto deve neutralizzare: il desiderio (kāma), l'avversione (dveṣa) e l'ignoranza

(ajṅāna) rappresentati al centro del maṇḍala della ruota degli stati di coscienza (bhāvacakra-maṇḍala) nella forma di un gallo rosso, una serpe verde e un maiale nero. Il bhāvacakra-maṇḍala che si trova solitamente dipinto in una parete del vestibolo dei monasteri tibetani raffigura Yama o Mara, il signore della morte, dalle fauci gigantesche e tre occhi di fuoco che azzanna un'enorme ruota divisa in sei spicchi che rappresentano i sei stati di esitenza: delle divinità celesti, dei demoni, degli uomini, degli animali, degli spiriti e degli inferi. Il gallo, la serpe e il maiale che si mordono la coda raffigurati al centro del maṇḍala servono ad illustrare la dottrina della creazione dipendente (pratītya-samutpāda) condivisa da tutte le tradizioni buddhiste.

Nel rito del vajrayāna del chod di origine bon adottato dalle tradizioni buddhiste tibetane niyngma e kagyu ed elaborato dalla ḍākinī Machig Labdron (1055-1153) l'adepto si reca in piena notte in un luogo isolato o in un cimitero, si siede e recitando mantra accompagnandosi dal suono del tamburello a doppio battente (ḍamaru) retto dalla mano destra, della campanella (ghaṇṭā, tibetano dilbu) retta dalla mano sinistra e della trombetta ricavata dalla tibia di una sedicenne (tibetano kangling), invoca le sue divinità tutelari (bodhi sattva o yidam) e i tre tipi di esseri condizionati benigni e i tre maligni verso i quali tutti abbiamo un debito karmico. I tre tipi di esseri condizionati benigni, proiezioni degli attaccamenti e dei desideri, sono le semidivinità celesti (deva), gli uomini (manuṣya) e gli antidei (asura), mentre i tre tipi di esseri condizionati maligni, proiezioni delle paure e delle avversioni individuali, sono gli animali (tiryag), i fantasmi (preta) e gli esseri infernali (naraka). Allo scopo di annientare totalmente i tre veleni del desiderio, dell'avversione e dell'ignoranza, l'adepto in meditazione offre ai tre tipi di esseri condizionati benigni il proprio ego trafitto dall'acuminato stiletto rituale (kīla, tibetano phurba) e la propria mente escissa con l'affilata lama a mezzaluna (kartari, tibetano drigug). Ai tre tipi di esseri condizionati maligni l'adepto in meditazione brandelli offre della propria carne. Il rito è una vera e propria rappresentazione drammatica del processo di distacco dal corpo e annullamento dell'ego al fine del conseguimento della liberazione.

XXVIII

Nell'ottica hindū ortodossa le donne erano considerate benigne o maligne in base ai ruoli a cui erano relegate o che assumevano. Benigne erano le caste e auspiciose donne coniugate (pati-vratā e sumaṅgalī), le madri amorevoli (mātṛ, jananī o ambā), altrettanto benigne ma potenzialmente pericolose erano le ragazze vergini non ancora sposate (kumārī) ossia 'domate'. Ambigua era la considerazione di cui godevano le prostitute (veśyā) per un verso auspiciose perché davano piacere agli uomini ma per un altro la loro promiscuità impediva la procreazione di una buona progenie e incoraggiava il peccato. Inutili erano considerate le donne sposate ma sterili (vandhyā), un po' meglio quelle che procreavano solo figlie, inauspiciose erano le vedove (vidhavā) e le donne coniugate ma a cui morivano i figli maschi. Temporaneamente contaminate e quindi da evitare erano le donne mestruate (rajasvalā, uḍakyā o ṛtumatī) anche se regolarmente coniugate.

L'idea che la sessualità femminile sia pericolosa è strettamente legata all'ortodossia hindū e al sistema patriarcale che sostiene. Nella Manu-smṛti 2.67 è detto: "Per le donne la cerimonia del matrimonio equivale al sacramento vedico (all'upanayana/saṃskāra dei ragazzi), il servizio al marito è (come) il risiedere (nella casa) del guru (del brahmacarin) e il dovere domestico è (come) la cura del fuoco sacrificale"[521] e nello stesso testo in 9.18: "Per le donne non ci sono riti con i mantra, la legge stabilisce che la donna è senza forza e mantra, (poiché essa) è falsità', questa è la regola"[522].

Nell'Artha-śāstra 3.2.42 è detto che: "Le donne esistono solo allo scopo di generare figli"[523] a cui fanno eco la Manu-smṛti 9.96: "Le donne sono state create per procreare e gli uomini per la continuazione (della famiglia)"[524] e la Nārada-smṛti 12.19: "Le donne sono state create allo scopo di generare figli, la donna è il campo e il padre è il seminatore ..."[525] Anche se nate in famiglie di dvija il varṇa del padre era ereditato solo dai figli maschi, le figlie pur potendo sposare soltanto un ragazzo pari varṇa erano comunque considerate alla stregua di śūdra.

Forse nel tentativo di mitigare la dissaffezzione del padre verso le figlie solo nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 6.4.9 e nel Nirukta 2.4 è detto che la figlia femmmina è generata dal cuore (hṛdaya) e che quindi deve essere amata come un figlio maschio. Qualche passo simile si riscontra anche nei dharma-śāstra per esempio nella Manu-smṛti 4.185 il legislatore dice che: "La figlia è il più grande

521 Manu-smṛti 2.67: vaivāhiko viddhiḥ strīṇāṃ saṃskāro vaidikaḥ smṛtaḥ, pati-sevā gurau vāso gṛha-artho agni-parikriyā. Come Viśṇu-smṛti 22.32 e Yajṅavalkya-smṛti 1.13.

522 Manu-smṛti 9.18: na-asti striṇāṃ kriyā mantair iti dharme vyavasthitiḥ ni-īndriyā hy-amantrāś ca strībhyo anṛtam iti stitiḥ.

523 Artha-śāstra 3.2.42: putra-arthā hi striyaḥ.

524 Manu-smṛti 9.96: prajana-arthaṃ striyaḥ sṛśṭaḥ saṃtāna-arthaṃ ca mānavaḥ.

525 Nārada-smṛti 12.19: apatya-arthaṃ striyaḥ sṛśṭāḥ strī kṣetraṃ bījinaḥ prajāḥ ...

oggetto misericordia (da parte del padre)"[526]. Tra le otto forme di matrimonio descritte nella Manu-smṛti 3.20-36 le prime quattro che prevedono che la figlia sia donata dal padre a un buon partito dello stesso varṇa sono considerate le più adatte ai brāhmaṇa. Nello stesso testo in 3.31 è detto che il matrimonio contrattato in cambio di beni è di tipo demoniaco (asura) e in 3.51 che il genitore che cede la figlia in cambio di beni e un venditore di figli (apatya-vikrayin).

Tuttavia dall'antichità fino ad oggi pare che molto frequentemente il matrimonio consistesse in realtà in un accordo tra i genitori delle due famiglie. La dote (śulka, vara-dakṣiṇā) che doveva accompagnare la sposa nella sua nuova famiglia era una spesa esosa per il padre e un affare per la famiglia dello sposo. Perfino nello śākta Mahānirvaṇa-tantra 8.47 è detto che il padre deve custodire la figlia con grande cura (ati-yatnata) e darla in moglie con una dote in denaro e gioielli a un buon partito attento e colto (viḍuṣa).

A causa del peso di crescere una figlia, del fatto che erano membri temporanei della famiglia e della dote che il padre doveva sborsare per maritarla non valeva la pena investire troppo su di loro. Nel Mahābhārata Ādi-parvan 147.11 il ṛṣi Vaiśampāyana dice: "Il figlio è lo stesso (padre), la moglie è un amico, ma la figlia è una sciagura"[527] e nell'Udyoga-parvan 95.15-16 il ṛṣi Kaṇva dice: "... la figlia che nasce in una famiglia onorata è una costante minaccia dell'onore di tre famiglie: la materna, la paterna e la famiglia che l'accetta (con il matrimonio)"[528]. In tal senso ancora oggi in India si usa dire in hindī: beṭī ko uṭhānā paḍosī ke bajīce ko pānī ki tarah hai "Crescere una figlia è come innaffiare il giardino del vicino". Per tradizione nei villaggi dell'India del Nord, se nasceva una figlia l'ostetrica (dāī) che aveva assistito al parto non riceveva alcun compenso (hindī bakhshish). Il padre per mostrare la sua insoddisfazione rompeva fuori casa un vaso di coccio mentre se nasceva un figlio per manifestare la sua gioia e per farlo sapere al vicinato percuoteva rumorosamente un vaso di bronzo e offriva dolci a tutti.

Nell'Artha-śāstra 4.12.15, nella Manu-smṛti 3.5, nella Yājṅavalkya-smṛti 1.90, nel Kāma-sūtra 1.5.1 e in altri testi è detto che lo dvija deve sposare in prime nozze una moglie appartenente allo stesso varṇa (savarṇa) ma di un diverso lignaggio (a-sagotra) e residente in un lontano villaggio per evitare famigliarità di 'sangue'. E' proprio l'istituto del matrimonio endogamico (agamyatva) che perpetua la trasmissione del rigido sistema dei varṇa. Con il matrimonio che sanciva l'entrata della moglie nella famiglia del marito entrata solo in caso di morte di un nuovo famigliare la moglie era tenuta all'osservazione del periodo di contaminazione e di lutto, non in caso di morte di un ex famigliare della famiglia di provenienza.

526 Manu-smṛti 4.185: duhitā kṛpaṇaṃ param.

527 Mahābhārata Ādi-parvan 147.11: ātmā putraḥ sakhā bhāryā kṛcchraṃ tu duhitā kila.

528 Mahābhārata Udyoga-parvan 95.15-16: ... narāṇām ṛddha-sattvānāṃ kule kanyā prarohaṇam. mātuḥ kulaṃ pitṛ-kulaṃ yatra caiva pradīyate, kula-trayaṃ saṃśayitaṃ kurute kanyakā satām. Versi simili si trovano in 3.113.1, 12.34.33, 12.43.22-23, 12.137.85, 12.142.12, 13.20.65, 13.38.1, 13.39.4-6 e altri.

Il matrimonio era concordato dai genitori del ragazzo e della ragazza attraverso un sensale dopo il responso favorevole di un astrologo che verificava la compatibilità astrologica dei loro oroscopi e determinava la data più propizia per l'evento. Uno dei più tenuti e frequenti casi di incompatibilità astrologica era la cattiva influenza del pianeta Marte (maṅgala-doṣa) sulla carta natale della ragazza in caso occupasse anche una soltanto delle mansioni nr. 1, 4, 7, 8 e 12 delle sedici totali. La sfortunata ragazza definita 'marziana' (hindī maṅgalika) che si riteneva avrebbe provocato sfortuna, malattie o la morte prematura dello sposo, era condannata al celibato. In alcune parti dell'India del Nord e del Nepal fino a tempi recenti se l'astrologo stabiliva che una ragazza era maṅgalika per ovviare al maṅgala-doṣa prima del vero e proprio matrimonio con il ragazzo concordato tra le famiglie, la ragazza in un finto matrimonio veniva sposata a un albero o a un animale in modo che la negatività del maṅgala-doṣa affliggesse il finto marito. Dopo avere celebrato l'altrettanto finto funerale di quel marito, la ragazza non più 'maṅgalika' poteva tranquillamente essere sposata al ragazzo concordato.
Il principale dovere della moglie era generare appena possibile almeno un figlio maschio che continuasse il clan. Nella Manu-smṛti 9.107 è detto: "Solo il figlio al quale (il padre) passa i debiti e che (grazie al quale) il padre ottiene l'immortalità (il mondo degli antenati), è (un figlio) nato in accordo al dharma, gli altri (figli) sono generati a causa del kāma"[529]. Nella Manu-smṛti 9.81 sono menzionati i casi nei quali il marito può ripudiare la moglie: "La moglie sterile nell'ottavo anno (dopo il matrimonio può essere ripudiata), nel decimo anno può essere sostituita se i suoi figli sono tutti morti, nell'undicesimo anno se mette al mondo solo figlie, ma se è insolente (può essere ripudiata) immediatamente"[530].
Nelle śruti si trovano molti passaggi di stampo misogino. Nel Ṛg-veda 10.95.15 dove Urvaśī dice a Purūrava: "... l'amicizia con le donne non dura, il loro cuore è come quello delle iene"[531]. Per assicurare la nascita di un figlio maschio nel secondo mese di gravidanza il sacerdote-brāhmaṇa di famiglia amministrava alla madre il puṃsavana-saṃskāra nel corso del quale si recitava l'inno dell'Atharva-veda 6.11.3 dove tra l'altro è detto: " ... possa egli (Prajāpati) far nascere una femmina altrove e qui un maschio ..."[532] Nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 6.4.14-18 sono prescritti tre riti con i quali una coppia sposata può ottenere figli maschi con diverse caratteristiche e un rito grazie al quale può ottenere una figlia erudita (paṇḍitā). Tuttavia Śaṅkara nel commento ai suddetti versi specifica che il termine paṇḍitā indica una donna esperta nelle cose di casa, non

529 Manu-smṛti 9.107: yasmin ṛāṃ saṃnayati yena cāntyam aśnute, sa eva dharmajaḥ putraḥ kāmajān itarān viduḥ.
530 Manu-smṛti 9-81: vandhyā-aṣṭame adhivedyā-abde daśame tu mṛta-prajā, ekādaśo strī-jananī sadyas tv apriya-vādīnī. Versi simili si trovano nel Baudhāyana-dharmasūtra 2.2.4.6, nell'Artha-śāstra 3.2.38 e nella Yājṅavalkya-smṛti 1.73.
531 Ṛg-veda 10.95.15: ... na vai straiṇāni sakhyāni santi sālā-vṛkāṇāṃ hṛdaya-anyetā.
532 Atharva-veda 6.11.3: ... striyam anyatra dadhat puruṣam dadhat iha.

una erudita sui Veda o sul Brahman.

Nella Taittirīya-saṃhitā 6.5.8.2 è detto: "... perciò la donna vale meno di un uomo degradato dal peccato"[533] e nella Śatapatha-brāhmaṇa 14.1.1.31: "La donna, il śūdra, il cane e il corvo sono la falsità incarnata"[534]. Nella Nārada-smṛti 2.172-173 alla donna oltre ai bambini, ai malfattori, ecc., non è neanche permesso deporre in tribunale: "Un bambino, un uomo solo, una donna, un malfattore, un famigliare (dell'accusato) e un nemico non possono dare testimonianza. Il bambino (dirà il falso) per ignoranza, la donna perché è falsa, il malfattore per abitudine, il famigliare per affetto e il nemico per vendetta"[535].

Nella Manu-smṛti 5.148 il legislatore dice che la donna: "Deve essere soggetta al controllo del padre nell'infanzia, del marito in gioventù e dei figli alla morte del marito, la donna non deve ambire all'indipendenza"[536] e in 5.155: "Per le donne non c'è alcun sacrificio, voto, digiuno separato (senza il consenso del marito), (la donna) diventa esaltata nei mondi celesti soltanto attraverso il servizio obbediente al marito"[537]. Che la donna non debba mai essere indipendente era stato in precedenza ingiunto nel Gautama-dharmasūtra 18.1, nel Baudhayana-dharmasūtra 2.3.44-46 e da Bhīṣma nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 46.13.

Alcuni dei termini sanskriti che designano la moglie sono bhartā e bhāryā che significano sostenuta dalla radice verbale bhṛ sostenere, jāyā, jāni e janī procreatrice da jan nascere, strī estesa da stṛ estendere o espandere i problemi del marito, abalā debole da bala forza, palī protetta da pā, proteggere, ramaṇī da ram, gioire o dare piacere, kāminī amante da kam desiderare, vanitā amata da van amare e pramadā, ammaliatrice da pra-mad, ammaliare o confondere. Mentre i termini che designano il marito sono bhartṛ, pati, svāmin e nātha che chiaramente indicano la sua autorità sulla moglie. Cāṇakya nell'Artha-śāstra 3.2.14 riconosce che i gioielli della dote della famiglia di provenienza siano proprietà personale della moglie mentre nella Manu-smṛti 8.416 il legislatore dice che la moglie, il figlio e lo schiavo non hanno titolo ad alcuna proprietà. Per fortuna spesso le ingiunzioni dei dharma-śāstra erno disattese o comunque non rigidamente applicate. In base al contenuto e al numero di iscrizioni templare scoperte in tutta l'India non furono rare le donne ricche e potente che a nome loro offrirono cospicue donazioni a templi e istituzioni religiose hindū, buddhiste o jaina.

533 Taittirīya-saṃhitā 6.5.8.2: ... tasmāt striyo nirindriyā adāyadir api pāpāt upastitaram.

534 Śatapatha-brāhmaṇa 14.1.1.31: ... anṛtaṃ strī śūdraḥ śvā kṛṣṇaḥ śakunis ...

535 Nārada-smṛti 2.172-173: teṣām api na bālaḥ syān na-eko na strī na kūṭa-kṛt, na bāndhavo na ca-arātir brūyus te sākṣyam anyathā. bālo'jṅānād asatyāt strī pāpa-abhyāsāc-ca kūṭa-kṛt, vibrūyād bāndhavaḥ snehād vairaniryātanād ariḥ.

536 Manu-smṛti 5.148: bālye pitur vaśe tiṣṭet pāṇigrāhasya yauvane, putrāṇāṃ prete na bhajet strī svatantratām. Come Manu-smṛti 9.2-3, Vasiṣṭha-dharmasūtra 5.1-3, Yajṅavalkhya-smṛti 1.85, Nārada-smṛti 13.30-31 e viṣṇu-smṛti 25.12-14.

537 Manu-smṛti 5.115: nāsti stṛṇāṃ pṛthag yajṅo na vrata na-api-upoṣaṇam, patiṃ śuśrūṣate yena tena svarge mahiyate.

Soltanto la moglie casta (pati-vratā) e la madre (mātṛ) sono onorate in tutte le śruti e le smṛti. Nella Manu-smṛti 2.145 il legislatore dice: "... ma la madre eccelle mille volte il padre"[538]. Nello stesso testo in 3.55-57 è detto: "Se desiderano il benessere, i padri, i fratelli, i mariti e i cognati devono adorare e ornare (le loro donne). Dove le donne (mogli) sono adorate le divinità celesti gioiscono, dove non sono adorate, tutte le attività umane sono infruttuose. Dove le donne soffrono la famiglia va in rovina mentre dove non soffrono, la famiglia in ogni modo prospera"[539] e in 9.26-27: "Poiché procreano, (le mogli) sono una grande benedizione, sono degne di adorazione e sono come fonti di luce (che illuminano) la casa, non c'è alcuna differenza tra le donne (le mogli) e Śrī (Lakṣmī, la dea della fortuna)"[540]. Nella tradizione advaita dāsanāmin il saṃnyāsin non è tenuto a prostrarsi di fronte a nessuno eccetto che alla propria madre.

Nella Taittirīya-saṃhitā 6.1.8.5, nell'Aitareya-āraṇyaka 1.2.5, nella Śātapatha-brāhmaṇa 5.2.1.10 e 12.8.2.6 e nell'Āpastambha-dharmasūtra 2.6.13, è detto che marito e moglie sono due metà indivisibili e che, ad esclusione del saṃnyāsin, l'uomo diventa completo solo se unito in matrimonio a una donna e se genera da lei un figlio. Nella Manu-smṛti 9.45 è detto: "É una persona (intera) colui che che consiste di moglie, sé stesso e figli. Gli eruditi dicono che il marito è uno con la moglie"[541] tuttavia è sottointeso che la moglie è assorbita dal marito, non diventa mai suo pari. Sarà nei dharma-śāstra e nei loro compendi (nibandha) medioevali come il noto Strīdharma-paddhati di Tryambakajyajvan (XVIII sec.) che se possibile verrà espressa ancora più chiaramente il carattere misogino dell'ortodossia hindū.

Nella Taittirīya-brāhmaṇa 2.2.2.6 è detto che lo dvija celibe non ha titolo per eseguire o far eseguire sacrifici vedici e nell'Aitareya-brāhmaṇa 7.10 la moglie dello dvija è definita colei che condivide i doveri religiosi del marito (sahadharminī) e quindi ne gode della metà dei frutti. Nella Manu-smṛti 9.8 è detto: "Il marito entra nella moglie, diventa embrione e rinasce in questo mondo, (la moglie) è definita jāyā perché lui (ri)nasce da lei"[542] e in 9.28: "La progenie, l'esecuzione dei riti in accordo al dharma, il servizio obbediente, il piacere supremo e l'ottenimento dei mondi celesti per se stessi e per gli antenati dipende dalla moglie"[543].

538 Manu-smṛti 2.145: ... sahasraṃ tu pīt≤n mātā gauraveṇa-atiricyate. Versi simili si trovano nel Vasiṣṭhadharma-sūtra 13.48 e nella Yājṅavalkya-smṛti 1.34-5.

539 Manu-smṛti 3.55-57: pitṛbhir bhrātṛbhiś ca-etāḥ patibhir devarais tathā, pūjā bhūyitavyāś ca bahu-kalyāṇām īpsubhiḥ. yatra nāryas tu pūjante ramante tatra devatāḥ, yatra-etāṃ tu na pūjyante sarvās tatra-aphalāḥ kriyāḥ. śocyanti jāmayo yatra vinaśyaty-āśu tat kulam, na śocanti tu yatra-etā vardhate tad hi sarvadā.

540 Manu-smṛti 9.26-27: prajana-arthaṃ mahā-bhāgāḥ pūja-arhā gṛha-dīptayaḥ, strīyaḥ śriyaś ca geheṣu na viśeṣo asti kaścana.

541 Manu-smṛti 9.45: etāvān eva puruṣo yat jāyā-ātmā prājā iti ha, viprāḥ prāhus tathā ca-etad yo bhaṛtā sā smṛta-aṅganā.

542 Manu-smṛti 9.8: patir bhāryāṃ saṃpraviśaya garbhe bhūtvā-iha jāyate, jāyāyās tadh hi jāyātvaṃ yad asyāṃ jāyate punaḥ. Questo verso deriva da altri simili che si trovano nella Śatapatha-brāhmaṇa 12.4.3.1, nell'Aitareya-brāhmaṇa 7.13 e nel Mahābhārata Ādi-parvan 68.36, 47-48.

543 Manu-smṛti 9.28: apatyaṃ dharma-kāryāṇi śuśrūṣā ratir uttamā, dārā-adhīnas tathā svargaḥ pitṛṇām ātmanaś ca ha.

Anche nelle itihāsa le donne sono esaltate solo nella loro funzione di madri e mogli caste (pati-vratā). Śakuntalā nel Mahābhārata Ādi-parvan 68.39-41 rivela a Duḥṣanta le qualità della moglie ideale: "Una moglie è colei che è esperta nelle cose domestiche, una moglie è colei che procrea, una moglie è colei la cui vita è il marito, una moglie è colei che è fedele al marito. La moglie è la metà dell'uomo, la moglie è la migliore amica ... la moglie è il mondo supremo, la moglie è la base dei tre obiettivi (kāma, artha e dharma), ... coloro che hanno moglie possono eseguire i riti religiosi, coloro che hanno moglie hanno una casa, coloro che hanno moglie gioiscono, coloro che hanno moglie sono fortunati"[544]. Anche Kṣemīśvara (X sec.) nel Caṇḍa-kauśika 3.21 descrive la moglie ideale: "Il capo coperto da un velo, la naturale riservatezza, il passo lento, lo sguardo fisso sulla punta dei piedi, poche parole, dolci e a bassa voce, queste sono le caratteristiche della nobiltà (della donna)"[545]

Malgrado la celebrazione del ruolo femminile di moglie e madre, nel corso della celebrazione di molti sacrifici del fuoco vedici ai quali la moglie dello sponsor del sacrificio (yajamāna) doveva presenziare era attribuito soltanto il ruolo di osservatrice passiva. Nel darśapūrṇamāsa-yajṅa descritto nella Taittirīya-brāhmaṇa 2.5.1 appena la moglie dello yajamāna entra nell'arena del sacrificio deve essere legata con una corda ai fianchi che la trattiene nel posto assegnato al fianco del marito fino al termine del sacrificio, così che non contamini l'area del sacrificio con la sua inerente impurità. Nel corso del caturmasya-yajṅa descritto nella Śatapatha-brāhmaṇa 2.5.2.19-20 doveva svolgersi il rito detto varuṇa-praghāsa nel quale un sacerdote chiedeva alla moglie dello sponsor di confessare di essere stata infedele al marito e di rivelare i nomi dei suoi amanti minacciandola di essere punita da Varuṇa con il suo cappio (pāśa) se si fosse dichiarata innocente. Per rispondere la moglie dello sponsor raccoglieva un ciuffo d'erba per indicare che i suoi amanti erano stati tanti quanti i fili d'erba del ciuffo che aveva in mano dopo di che il sacrificio poteva proseguire.

Nel Mahābhārata Vana-parvan i cap. 11, 123, 146, 222-223 e nell'Anuśāsana-parvan i cap. 38-47 e 124, sono interamente dedicati all'esposizione dei doveri delle donne (strī-dharma) e alla descrizione della natura femminile. Gli autori delle itihāsa e dei purāṇa hanno talvolta attribuito alle donne stesse i giudizi più severi sulle donne come accade nel Mahābhārata Vana-parvan cap. 222-223 dove Draupadī istruisce Satyabhāmā, una delle mogli di Kṛṣṇa a Dvārakā, sul carattere delle donne e sui doveri della moglie ideale, nel Vālmiki Rāmāyana Ayodhya-kāṇḍa cap. 117-118

544 Mahābhārata Ādi-parvan 68.39-41: sā bhāryā yā gṛhe dakṣā sā bhāryā yā prajāvatī, sā bhāryā yā pati-prāṇā sā bhāryā yā pati-vratā. ardhaṃ bhāryā manuṣyasya bhāryā śreṣṭhatamaḥ sakhā ... bhāryā śreṣṭhatamā loke bhāryā mūlaṃ trivargasya ... bhāryāvantaḥ kriyāvantaḥ sabhāryā gṛha-medhinaḥ, bhāryāvantaḥ pramodante bhāryāvantaḥ śriyā-anvitāḥ.

545 Caṇḍa-kauśika 3.21: śiro yad avaguṇṭhitaṃ sahaja-rūḍha-lajjānanaṃ gataṃ ca parimantharaṃ caraṇa-koṭilagne dṛśau, vacaḥ parimitaṃ ca yan madhura-manda-manda-akṣaram nijaṃ tad iyam aṅganā vadati nūnam uccaiḥ kulaṃ.

dove Anasūyā moglie del ṛṣi Atri, istruisce Sitā la moglie di Rāmā, nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 38.24 e nello Śiva-purāṇa Umā-saṃhitā cap. 24 dove la ninfa celeste Pañcacūḍā istruisce Nārada Munin e nel Brahmavaivarta-purāṇa, Prakṛti-khaṇḍa cap. 16 dove Tulasī istruisce il demone Śaṅkhacūḍa. Perfino nel liberale Kāma-sūtra 4 cap. 1-6 l'esposizione dei doveri della moglie non differisce sostanzialmente da quella contenuta nella Manu-smṛti cap. 3 e 9 e negli altri dharma-śāstra.

Nelle itihāsa e nei purāṇa ci sono le storie di mogli di castità esemplare e modelli di ruolo per tutte le donne. Tra tutte le cinque più importanti definite pañca-satī sono: Satī moglie di Śiva, Kuntī moglie di Paṇḍu, Sāvitrī moglie di Satyavan, Damayantī moglie di Nala e Arundhatī moglie di Vaśiṣṭha. Anche i jaina nei loro testi elencano i nomi di sedici mogli esemplari e monache dalla perfetta castità dette mahā-satī: Brahmī, Sundarī, Candanabalā, Rājimatī, Draupadī, Kauśalyā, Mṛgvatī, Sulasā, Sītā, Damayantī, Śivā, Kuntī, Subhadrā, Celanā, Prabhavatī e Padmavatī. Diversamente l'indipendente Kālī e le altre Devī non coniugate e irate non sono mai sono considerate modelli di ruolo femminile.

Circa la necessità della donna del matrimonio nel Mahābhārata Sālya-parvan cap. 51, il ṛṣi Vaiśaṃpāyana narra la storia di Subhrū figlia del ṛṣi Kuṇi. Subhrū invece di sposarsi preferì rimanere celibe ed eseguire ascesi per tutta la vita ma in prossimità della morte ormai anziana venne avvisata da Nārada che non avrebbe potuto raggiungere i mondi celesti ai quali ambiva perché non aveva assolto il dovere di sposarsi e generare almeno un figlio. Trasformatasi grazie al suo potere yogico in una attraente fanciulla Subhrū chiese al ṛṣi Śṛṅgavān di sposarla offrendogli in cambio la metà del merito del tapas che aveva fino ad allora eseguito e a condizione che passasse con lei una notte soltanto. Sposato il ṛṣi al mattino seguente Subhrū abbandonò il corpo e anche senza aver generato un figlio raggiunse i mondi celesti. Addolorato, in una sorta di satī alla rovescia, anche Śṛṅgavān abbandonò il corpo e grazie al merito cedutogli dalla moglie la raggiunse.

Le donne erano considerate tentatrici e fonte di guai per gli uomini sopratutto per gli asceti. In molti miti contenuti nelle itihāsa e nei purāṇa la caduta di tanti asceti è attribuita alle cortigiane-prostitute inviate dal re o alle apsaras celesti inviate da Indra. Nella Manu-smṛti 9.15 è detto: "La lascivia, la volubilità e la crudeltà sono innate (nelle donne) ..."[546] e in 2.213-214: "In questo mondo la natura delle donne è di corrompere gli uomini, perciò il saggio non si fa sedurre dalle donne attraenti. In questo mondo una donna seducente può corrompere non solo l'ignorante ma anche l'erudito rendendolo soggetto al desiderio e alla collera"[547]. Nel Mahābhārata Anuśāsana-

546 Manu-smṛti 9.15: pauṃścalyāc-cala-cittāc-ca naisnehyāc ca svabhāvataḥ, ...

547 Manu-smṛti 2.213-214: svabhāva eva nārīṇāṃ naraṇām iha dūṣaṇam, ato arthān na pramadāsu vipaścitaḥ. avidvāṃsam alaṃ loke vidvāṃsam api vā punaḥ, pramadā hy-utpathaṃ netuṃ kāma-krodha-vaśānugam.

parvan 40.4 Bhīṣma risponde a Yudhiṣṭhira che gli ha chiesto di parlargli della natura femminile: “O figlio, non c’è (essere) più peccaminoso della donna, (la donna) è (come) un fuoco ardente. O potente (la donna) è (come) una illusione creata dal (demone) Maya, è (come) la lama di un rasoio, è (come) un veleno, è (come) un serpente, è (come) la morte. (Tutto questo) in uno sono le donne”[548].

Per illustrare l’incapacità delle donne di controllare i sensi nel Vālmiki Rāmāyaṇa Bala-kaṇḍa e in vari purāṇa è narrata la storia di Ahalyā la bellissima figlia di Brahmā data da lui in moglie al ṛṣi Gautama. Mentre Gautama era fuori casa in una occasione Indra assunse le sembianze del marito e avvicinò Ahalyā per godere di lei e Ahalyā per timore di offendere Indra lo lasciò fare pur accorgendosi che non si trattava del marito. Quando Gautama tornò a casa si accorse di quanto era successo e maledisse la moglie a diventare una pietra fino a che non sarebbe stata liberata da Rāma. Maledisse inoltre anche Indra ad avere il corpo ricoperto da migliaia di vagine più tardi mutate in occhi a perenne monito dell’effetto dell’attaccamento al piacere sessuale. Nello Yoga-vāsiṣṭha Vairāgya-prakaraṇa cap. 21 il ṛṣi Vāsiṣṭha descrive a Rāma la corrotta natura femminile e dà istruzioni agli asceti sul controllo dei sensi che si riassumono nella distanza e nel trattarle come madri.

Non è difficile attribuire il disprezzo e l’ostilità verso le donne che si riscontra in tanti passi delle śruti e delle smṛti più alla debolezza degli uomini e alla paura che incutono agli uomini che alle donne in loro stesse. Chi maligna le donne è ancora soggetto al loro potere. M. K. Gandhi nel ‘The Collected works of Mahatma Gandhi vol. 73’ (1960) afferma che le scritture proibiscono agli asceti di toccare le donne ma non perché potrebbero contaminarsi, piuttosto perché in genere essi sono così impuri da contaminarle. Una delle poche voci antiche non misogine è quella di Varāhamihira (VI sec.) che nella Bṛhat-saṃhitā 74.5 afferma: “É mia opinione che coloro che percorrono il sentiero del distacco (gli asceti ma) che offendono le donne e non considerano le loro buone qualità sono perfidi, in realtà i loro argomenti non hanno senso”[549] e in 74.14-15: “Gli uomini non possono sconfiggere l’inclinazione alla lussuria neanche in cent’anni (di ascesi), la possono sconfiggere (soltanto) diventando impotenti. Le donne (invece sono capaci di sconfiggerla) con la sola determinazione. O come sono impudenti i falsi asceti che offendono le donne senza peccato! Essi sono come ladri che colti a rubare gridano ‘ladro fermati’”[550].

Bisognerà attendere le tradizioni tantriche buddhiste e hindū śākta, vīra-śaiva e sant vaiṣṇava

548 Mahābhārata Anuśāsana-parvan 40.4: na hi strībhya paraṃ putra pāpīyaḥ kiṃcid asti vai, agnir-hi pramadā dīpto māyāś-ca mayajā vibho, kṣura-dhārā viṣaṃ sarpo mṛtyur-ity ekatā striyaḥ. Nel Vālmiki Rāmāyaṇa versi simili si trovano nell’Ayodyā-kaṇḍa 39.236-240, Āraṇya-kaṇḍa 3.6, 12.6 e 43.27.

549 Bṛhat-saṃhitā 74.5: ye’py-aṅganānāṃ pravadanti doṣān vairāgya-mārgeṇa guṇān vihāya, te durjanā me manaso vitarkah sadbhāvaṃ vākyāni na tāni teṣām.

550 Bṛhat-saṃhitā 74.14.15: na śatena-api varṣāṇām apaiti madana-āśayaḥ, tatra-aśaktyā nivartante narā dhairyeṇa yoṣitaḥ. aho dhṛṣṭaryam asādhūnāṃ nindatām anaghāḥ striyaḥ, muṣṇatām iva caurāṇāṃ tiṣṭha caura-iti jalpatām.

perché almeno in ambito rituale tantrico le donne siano celebrate e fuori dal rito più o meno attenuate le discriminazioni di genere. Nelle tradizioni śākta gli uomini e le donne sono considerati complementari ma non uguali. Nelle tradizioni vīra-śaiva e sant vaiṣṇava alle donne viene più o meno riconosciuta la parità di genere, l'educazione scolastica delle bambine è incoraggiata, il matrimonio delle vedove è ammesso ed è proibito l'infanticidio delle bambine e l'immolazione delle vedove (satī).

I guru sikh erano fortemente contrari al culto delle immagini sacre divinità come fanno gli hindū, in particolare erano contrari al culto delle Devī, nel Guru-granth-sahib c'è sia del pro che il contro le donne. In genere viene esaltata la madre e moglie fedele. Nell'Ādi-grantha attribuito a Guru Nanak (1469-1538) è detto: "È attraverso la donna, la disprezzata, che noi siamo concepiti e nasciamo, con lei noi ci fidanziamo e sposiamo. Lei è la nostra amica per la vita e la nostra discendenza dipende da lei. Quando la moglie muore il vedovo ne cerca un'altra perché ne ha bisogno. Attraverso la donna sono stabiliti i nostri legami sociali, perché offenderla quando dà nascita anche ai re?" Tuttavia nella Cāritrā-upākhyāna contenuta nel Dasam-granth attribuito a Guru Gobind Singh (1666-1708) il decimo e ultimo guru dei sikh, è contenuta una lunga dissertazione sui difetti e i vizi delle donne.

Le questioni del cuore sono naturalmente l'oggetto della maggior parte del kāvya sanskrito. A cominciare dai pali jātaka buddhisti (dal IV sec. a.C. al III sec. d.C.) e dal Paṅcatantra di Viṣṇuśarma (III sec. a.C.) non mancano avvertimenti sulla propensione all'infedeltà e sulla capricciosità delle donne in particolare delle donne gravide. Nella Caraka-saṃhitā Śarīra-sthāna 4.20, in altri testi ayurvedici e nella Śiva-gītā 8-20-22 dal quarto mese di gestazione la madre è detta possedere due cuori (dau-hṛdinī, hindī dohada) ed è consigliato che le sue voglie che in realtà sono espressioni dei desideri del feto siano sempre soddisfatte altrimenti il nascituro ne soffrirà. Nella Yajṅavalkya-smṛti 3.79 è detto: "La non soddisfazione (dei desideri) di una due cuori (donna incinta) rende il feto malsano, deforme o lo uccide. Perciò la cara moglie (madre) deve essere soddisfatta"[551].

Noto è il seguente verso del Cāṇakyanīti-śāstra 1.17: "É detto che le donne hanno due volte più appetito, quattro volte più riserbo, sei volte più iniziativa e otto volte più lussuria (degli uomini)"[552]. Similmente circa le donne nel Brahmavaivarta-purāṇa Brahmā-khaṇḍa 23.32.33 Nāradā dice a Brahmā: "O guru universale, (le donne) sono otto volte più deboli degli uomini, sono incessantemente lussuriose, mangiano sempre il doppio e sono quattro volte più crudeli.

551 Yajṅavalkya-smṛti 3.79: dauhṛdasya-apradānena garbho doṣam avāpnuyāt, vairūpyaṃ maraṇaṃ vā-api tasmāt kāryaṃ priyaṃ striyāḥ.

552 Cāṇakyanīti-śāstra 1.17: strīṇāṃ dviguṇa āharo lajjā ca-api catur-guṇā, sāhasaṃ ṣaḍ-guṇaṃ kāmaś ca aṣṭa-guṇaḥ smṛtaḥ.

Senza dubbio sono sei volte più rabbiose e più risolute, ...”[553] Che le donne siano otto volte più lussuriose degli uomini è ribadito dalla regina Cūḍālā nello Yoga-vāsiṣṭha Nirvāṇa-prakaraṇa cap. 6 e da Kalyāṇamalla (XVI sec.) nell'Anaṇga-raṅga cap. 4 ma si intende come propensità a ogni tipo di piacere non soltanto sessuale.

Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan 20.53 una anziana eremita spiega ad Aṣṭāvakra che per le donne, come se ciò non valesse anche per gli uomini, non c'è piacere più intenso di quello sessuale e poco oltre nello stesso Anuśāsana-parvan 22.5 afferma che anche le donne anziane (sthavirā) sono tormentate dalla febbre dell'unione sessuale (maithuna-jvara). Nella Manu-smṛti 9.14 è detto: “(Le donne) non si curano della bellezza (dell'uomo), né dell'età, ‘è un uomo’, così (la donna) gode del(l'uomo) bello, brutto (o vecchio) che sia”[554]. Somadeva Sūri (X sec.) nello Yaśas-tilaka cap. 4 narra la storia della regina Amṛtavati moglie del re Yaśodhara. Amṛtavatī si infatua di Aṣṭavaṅka, letteralmente otto volte storto, un deforme intoccabile custode degli elefanti del re e finisce per uccidere il re Yaśodhara e la suocera. Nel Cāṇakya-nītiśāstra 16.2 è detto: “Le donne (mentre) parlano con il marito, guardano con desiderio un altro mentre nel cuore ne desiderano un altro (ancora). Lo sciocco che pensa che una donna voluttuosa lo ami le diventa obbediente e danza per il suo divertimento come un uccello (legato a un filo)”[555].

Per tradizione, la moglie, dopo i tre giorni di segregazione a causa della contaminazione mestruale (ṛtu), aver fatto il bagno e lavato i capelli, indossato abiti puliti e essersi resa attraente, può avvicinare il marito e ordinargli: ‘dammi il ṛtu’ (ṛtum dehi) ossia assolvi i tuoi doveri coniugali, non lasciare che il periodo fecondo sia sprecato e il marito deve obbedire. Nell'Artha-śāstra 1.3.9 è detto: “Il dovere del capofamiglia è curare il mantenimento della moglie, prendere una moglie del suo stesso varṇa ma di un diverso gotra e unirsi a lei nel periodo fertile ...”[556]. Nello stesso testo in 3.4.36 è ribadito: “La negligenza del periodo fertile (della moglie al termine delle mestruazioni) è una violazione del dharma”[557] mentre in 3.2.43-44 è detto che la moglie che nasconde il ciclo (tīrtha-guhāna) al marito e il marito che evita il rapporto sessuale nel periodo fertile (tīrtha-samāvaya) della moglie devono essere entrambi multati dal re. Tanto importante è la procreazione e lo sfruttamento del periodo fertile che nel Mahābhārata Ādi-parvan 77.6-13 nel narrare la storia del re Yayāti e della moglie Devayānī il ṛṣi Vaiśaṇpāyana afferma che la moglie

553 Brahmavaivarta-purāṇa Brahma-khaṇḍa 23.32.33: puṃś-ca-aṣṭa-guṇaḥ kṣāmaḥ śaśvat-kāmo jagat-guro, āhāro dvi-guṇa nityaṃ naiṣṭhuryaṃ ca catur-guṇam. kopaḥ puṃsaḥ śaḍ-guṇaś-ca vyavasāyaś-ca niścitam, ...

554 Manu-smṛti 9.14: naitā rūpaṃ parīkṣante na-asāṃ vayasi saṃsthitiḥ, surūpaṃ vā virūpaṃ vā pumān ityeva bhuṅjate. Come Mahābhārata 13.38.17 e Paṅcatantra Mitrabheda 154.

555 Cāṇakyanīti-śāstra 16.2: jalpayanti sādharmanyena paśyanty anyaṃ savibhramāḥ, hṛdaye cintayanty anyaṃ strīnāṃ ekato ratiḥ. yo mohān manyate mūḍho rakteyaṃ mayi kāminī, sa tasyā vaśago bhūtvā nṛtyet krīḍa-śakuntavat. Come Paṅca-tantra Mitra-bheda 1.146.

556 Artha-śāstra 1.3.9: gṛhasthasya svadharma-ājīvas tulyair asamāna ṛṣibhir vaivāhyam ṛtu-gāmitvaṃ ...

557 Artha-śāstra 3.4.36: tīrtha-uparodho hi dharma-vadha.

durante il suo periodo fertile in mancanza del marito può avvicinare altri uomini (dello stesso varṇa) senza peccare di adulterio.
Nel Gautama-dharmasūtra 18.21 e nel Vasiśṭha-dharmasūtra 17.70 è detto che lo spreco del periodo fertile della moglie da parte del marito è un peccato che deve essere espiato. Nella Parāśara-smṛti 4.12 e nel Vāraha-purāṇa 142.41 è detto che il marito che non assolve all'obbligo di sfruttare il periodo fertile della moglie incorre nel peccato dell'uccisione di un embrione (bhrūṇa-hatyā). Nella Manu-smṛti 3.45 il legislatore prescrive: "Che (il marito) avvicini la propria moglie nel periodo fertile e che si accontenti sempre (e solo) di lei ..."[558] Nella Narada-smṛti 12.18 è detto che se il marito è impotente (amanuṣya), non in grado di soddisfare e di fecondare la moglie essa può abbandonarlo e risposarsi.
Secondo alcuni studiosi l'uso di dare in moglie le figlie in età sempre più precoce era motivato dalla paura del padre dello spreco del periodo fertile. Nel Valmiki Rāmāyaṇa Ayodhyā-kaṇḍa 10.33 Sīta riferisce ad Anasuyā l'ansietà del padre Janaka quando lei e la sorella arrivarono all'età da marito ossia all'inizio delle mestruazioni. Nel Viśṇu-smṛti 24.41 è detto che la figlia vergine (kanyā) in età da marito che ancora vive a casa del padre deve essere considerata una śūdra (vṛśalī) e da ciò deriva che non potrebbe più sposare in prime nozze un ragazzo pari varṇa
Nel Vālmiki Rāmāyaṇa Ayodyā-kaṇḍa 75.52 Bharata maledice la matrigna Kaikeyī che ha provocato l'esilio del fratello Rāma con le seguenti parole: "Possa chi ha sanzionato l'esilio del nobile (Rama) (assorbire il peccato) della persona malvagia che trascura la casta moglie che ha osservato (la norma della segregazione durante) il periodo delle mestruazioni e che ha fatto un bagno dopo le mestruazioni"[559].
Il brāhmaṇa, una volta generato un figlio non è tenuto a soddisfare il desiderio di maternità o di sesso della moglie ma lo kṣatriya non può rifiutare le avance di alcuna donna non solo le legittime pretese della moglie. Nell'Artha-śāstra 5.6.30 è detto: "La gente dice che la donna sessualmente eccitata maledice l'uomo che la rifiuta"[560]. Nel Mahābhārata Vana-parvan cap. 45-46, il saggio Vaiśaṃpāyana narra la storia di Arjuna e dell'apsaras Urvaśī. Invitato dal padre Indra Arjuna si reca nei pianeti celesti e li incontra Urvasī la più attraente apsaras della corte di Indra ma poiché Urvasī era stata la moglie di Pururāva un antenato di Arjuna, egli resiste alle sue esplicite avance considerandola una madre. Urvasī maledice Arjuna a diventare eunuco per un anno il che si avvererà nell'anno in cui Arjuna e i fratelli paṇḍava si nascondono in incognito alla corte del re Virāṭa. In quell'anno Arjuna col nome Bṛhannala assumerà la professione di insegnante di danza

558 Manu-smṛti 3.45: ṛtu-kāla-abhigāmī syāt sva-dāra-nīrataḥ sadā ...
559 Rāmāyaṇa Ayodyā-kaṇḍa 75.52: ṛtu-snātām satīm bhāryām ṛtu-kāla-anurodhinīm, ativarteta duṣṭa-ātmā yasya āryo-anumate gataḥ.
560 Artha-śāstra 5.6.30: svayam ārūḍha hy strī tyajyamana-abhiśapati iti loka-pravādaḥ.

della figlia del re.

Nel Mahābhārata Anuśāsana-parvan cap. 12, Bhīṣma narra a Yudhiṣṭhira la storia del re Bhaṅgāśvana. Preoccupato per l'assenza di eredi Bhaṅgāśvana decide di eseguire un grande sacrificio che gli possa assicurare molti figli ma ciò irrita Indra che per punirlo con un trucco lo trasforma in donna. Bhaṅgāśvana si ritira nella foresta dove sposa un ṛṣi con il quale genera dei figli. Per contendersi il trono i figli di Bhaṅgāśvana da lui generati quando era re e padre si scontrano con i figli da lui generati come moglie del ṛśi e madre. Nello scontro muoiono tutti i figli e Bhaṅgāśvana senza più figli si dispera. Mosso a compassione Indra offre a Bhaṅgaśvana la benedizione di riportare in vita i figli avuti da padre o quelli avuti da madre. Bhaṅgāśvana decide di riavere i figli avuti da madre poiché dichiara che l'amore della madre per i figli è più grande di quello del padre. Poi Indra gli offre la possibilità di tornare uomo e re ma Bhaṅgāśvana sceglie di rimanere donna e moglie del ṛṣi poiché il piacere sessuale provato come donna è maggiore di quello da lui provato come uomo.

Soltanto nel Kāma-sūtra 2.1.23 dopo una lunga disquisizione Vātsyāyana conclude che: "Perciò è dimostrato che la manifestazione del piacere femminile (è identica) al maschile"[561]. Poco oltre in 2.1.26 circa il ruolo nel rapporto sessuale Vātsyāyana spiega che: "... l'uomo è il soggetto attivo e la donna è l'oggetto passivo ... l'uomo pensa io ho goduto (questa donna), la donna pensa io sono goduta da questo (uomo) ..."[562] e in 2.7.22: "La mascolinità (dell'uomo) è detta (essere caratterizzata) dalla durezza, dalla forza e dall'impeto, le donne (sono caratterizzate) dalla debolezza, dalla riservatezza e dall'infantilismo"[563].

Anche nella mitologia greca è detto che il piacere del rapporto sessuale goduto dalla donna supera quello dell'uomo. Nella versione della storia di Tiresia narrata da Pseudo Apollodoro (II sec. a.C.) passeggiando su di un monte Tiresia si trova di fronte una coppia di serpenti che si stanno accoppiando. Infastidito uccide il serpente femmina e si ritrova trasformato in donna per sette anni. Trascorsi i sette anni il Tiresia donna si reca di nuovo sullo stesso monte, ritrova una coppia di serpenti e stavolta uccidendo il serpente maschio riguadagna il sesso maschile. Avendo avuto esperienza di ciò che significa essere uomo e donna, Tiresia è invitato a risolvere una discussione tra Zeus e Era su chi tra l'uomo e la donna prova il più intenso piacere sessuale. Tiresia rivela che il piacere femminile è nove volte più intenso di quello maschile ma per aver rivelato tale segreto Era lo maledice a diventare cieco.

Per loro fortuna non è detto che la reale condizione delle donne nella società hindū dipendesse

561 Kāma-sūtra 2.1.23: tasmāt puruṣavad-eva yoṣito'pi rasa-vyaktir draṣṭavyā.

562 Kāma-sūtra 2.1.26: ... kartā hi puruṣo adhikaraṇaṃ yuvatiḥ ... abhiyokta-aham iti puruṣo'nurajyate abhiyuktā-aham anena-iti yuvatir ...

563 Kāma-sūtra 2.7.22: pāruṣyaṃ rabha-satvaṃ ca pauruṣaṃ teja ucyate aśaktir ātivyārvṛittiraḥ balatvaṃ ca yoṣitaḥ.

dalle norme e dai doveri che nei purāṇa, nelle itihāsa e nei dharma-śāstra erano loro assegnati. Benché auspicate dai brāhmaṇa ortodossi, le norme discriminatrici di genere e di varṇa sono sempre state più un ideale a cui tendere che realmente applicate da pedanti e bigotti re e governanti se non localmente e per limitati periodi. L'asprezza delle norme dei dharma-śāstra è sempre stata temperata dagli usi e costumi locali, dalle tradizioni devozionali e tantriche più o meno eterodosse e liberali. Il retto comportamento (sad-ācāra) oltre che dai testi sacri è sempre stato definito anche dalle spesso più sensate tradizioni del clan o famigliari (kula-dharma) e locali (deśa-dharma).

La tradizioni vaiṣṇava e śaiva di tipo destro tendono a riflettere l'attitudine misogina e conservatrice dei testi sacri ortodossi. Diversamente le tradizioni śākta sono in genere socialmente progressiste, rispettose del genere femminile al punto che in alcune di esse le donne potevano assumere il ruolo di guru e nel corso dei riti tantrici erano direttamente identificate con Devī. Tuttavia gli śākta-tantra erano testi esoterici e iniziatici e non ambivano a interferire apertamente con le vigenti norme sociali e la morale comune, perciò anche se in India il culto delle divinità femminili è stato formalmente praticato per molti secoli e con diverse enfasi da molte tradizioni anche non śākta, in generale ciò ha influito poco sulla reale condizione femminile. La cultura patriarcale e misogina era così profondamente radicata nelle donne stesse che alle madri e alle anziane della famiglia era affidato il compito di tramandarla alle nuove generazioni di bambini e bambine.

Poiché gli autori delle śruti, delle smṛti e dei tantra (anche dei tantra buddhisti), erano quasi totalmente brāhmaṇa, e come avrebbe potuto essere altrimenti visto che le donne e gli śūdra avevano raramente accesso all'istruzione, anche i riti tantrici trasgressivi delle tradizioni śākta nei quali le donne giocavano un ruolo fondamentale erano spesso un affare di uomini e per gli uomini dove le donne erano un semplice strumento da utilizzare per la realizzazione degli obiettivi materiali o spirituali degli adepti maschi.

Alle norme che scoraggiavano l'educazione delle donne non mancano alcune eccezioni. Nel Ṛg-veda ci sono 27 inni attribuiti a donne veggenti ṛṣi come Lopāmudrā moglie di Agastya, Gārgī e Maitreyī mogli di Yājṅavalkya e altre tutte riconosciute nelle upaniṣad come donne colte e realizzate. Nel Bṛhad-devatā 2.82-84 attribuito a Śaunaka (I-V sec. d.C.) ne sono enumerate una ventina. Nelle smṛti troviamo l'asceta Sulabhā di cui si narra nel Mahābhārata Śānti-parvan cap. 321, l'asceta Svayamprabhā nel Vālmiki Rāmāyaṇa Kiṣkindhā-kāṇḍa cap. 50-53 e regine come Madālasā nel Mārkaṇḍeya-purāṇa cap. 19-34, Cūdālā nello Yoga-vāsiṣṭha Nirvāṇa-prakaraṇa cap. 6, Hemalekhā nel Tripurā-rahasya cap. 5 e altre ma in fin dei conti sembrano essere eccezioni che confermano la regola.

Amara-simha (IV sec.) nell'Amara-kośa 2.5.556-557 oltre a uomini guru (ācārya) e insegnanti (upādhyāya) menziona anche donne guru (ācāryā) e colte insegnanti (upādhyāyā). Il testo più antico attribuito a una donna è l'inno Devī-sukta nel Ṛg-veda 10.125 alla ṛṣi Ambhrinī. Oltre a questo, Devī parla in prima persona nella Devī-upaniṣad e nella Sarasvatī-rahasya-upaniśad due delle otto tarde śākta-upaniṣad, nel vaiṣṇava Lakṣmī-tantra, nella Devī-gītā contenuta Devībhāgavata-purāṇa e in altre due meno note omonime gītā contenute nel Kūrma-purāṇa Pūrva-bhāga cap. 11 e nel Mahābhāgavata-purāṇa cap. 15. Una categoria di śākta-tantra detti nigama come il Kulacūḍāmaṇi-tantra, il Vārahī-tantra e altri sono esposti in forma di dialogo tra Devī e Śiva dove è Siva che interroga e Devī risponde alle domande. Anche se alcuni sukta vedici e upaniśad sono attribuiti ad autrici donne è tuttavia difficile credere che veramente siano stati composti da donne.

Nel kāvya sanskrito tutti i personaggi di alto varṇa (dvija) parlano sanskrito mentre gli śūdra, gli intoccabili e le donne, comprese le regine, parlano prakrito eccetto le donne colte come la monaca buddhista Kauśikī di cui narra Kālidāsa (V sec.) nel Mālavikāgnimitra, l'asceta Atreyī di cui narra Bhavabhūti (VIII sec.) nell'Uttararāma-carita e la monaca buddhista Kāmandakī nel Mālatī-mādhava. Per quanto riguarda la letteratura tamil tra i 473 autori appartenenti alla corrente sangam (I sec. a.C. - III sec. d.C.) 27 sono donne ma i loro poemi trattano per lo più soggetti mondani come le relazione d' amore e la guerra.

In ambito buddhista theravāda le monache potevano studiare. A una settantina di monache sono attribuiti i circa i quattrocento versi in pali raccolti nel Therī-ghātā. Alcune monache discepole dirette del Buddha come Dhammadinnā e Khemā furono elogiate per la loro brillante esposizione del dharma buddhista rispettivamente al suo ex marito e al re Prasenajit del regno di Kosala. Con il diffondersi del buddhismo mahāyāna declina il numero e l-importanza delle monache. In nessun testo mahāyāna si fa riferimento neanche ai nomi di monache istruite.

In ambito sahajayāna quattro donne sono elencate tra gli 84 siddha: Maṇibhadrā, Lakṣmīṅkārā, Mekhalā e Kanakhalā. Tra di esse Lakṣmīṅkārā (VIII sec.) autrice dell'Advaya-siddhi è la più importante. In ambito vajrayāna le ḍākinī umane erano consorti rituali di grandi lama e in generale guide spirituali.

Le donne non possono aderire alla tradizione jaina digambara, non ci sono monache. mentre nella tradizione jaina svetāmbara le donne sono sempre state accolte e sono molto più numerose dei monaci della stessa tradizione ma possono assumere posizioni di guide e autorità solo sulle altre monache non sui monaci. Pare che soltanto Haribadra Sūri (VIII sec.) nei suoi scritti menzioni con venerazione la guida spirituale e ispiratrice femminile Mattahara Yakinī.

Cospicua è la produzione letteraria devozionale di donne śaiva tra le quali le nayanar Karaikkal

Ammaiyar (VI sec.), Mangayakkasiyar (VII sec.) e Isainaniyar (VIII sec.) uniche donne tra i 63 nayanar, la vīra-śaiva Akkā Mahādevī (XII sec.) e la mistica sufi-śaiva kashmira Lalleśvarī (XIV sec.) Nella tradizione vaiṣṇava si annovera alvar Andal (IX sec.) unica donna tra i dodici alvar e tra i sant vaiṣṇava Muktābāī (XIII sec.), Janābāī (XIV sec.), Mīrābāī (XVI sec.) e Bāhinābāī (XVII sec.) La Bengali Candrāvatī (XVI sec.) compose una versione del Rāmāyaṇa in bengali raccontata da Sītā nella quale, oltre a lamentarsi del suo tragico destino di moglie separata dal marito, denuncia con forza la disgraziata subalternità femminile all'autorità maschile. Tutte queste donne ascete e compositrici di poemi devozionali dovettero penare prima di essere riconosciute grandi bhakta śaiva o vaiṣṇava ma non divennero mai guru iniziatrici.

Nelle tradizioni śākta, vaiṣṇava-gauḍīya e sahajīya del Bengala e vaiṣṇava dell'Assam alcune donne divennero guru istruttrici e iniziatrici. Nella tradizione gauḍīya vaiṣṇava ciò riguardò soltanto alcune brāhmaṇī come Jāhnavā Mata (XVI sec.) moglie di Nityānanda, Sītā Thakurāṇī (XVI sec.) moglie di Advaita ācārya, Hemalaṭā Ṭhakuraṇī (XVII sec.) e Gaṅgāmātā Gosvāminī (XVII sec.) Nella tradizione vaiṣṇava assamese di Śaṅkaradeva (XVI sec.) divennero guru due sue nipoti Kānakalatā e Bhuvaneśvarī (XVII sec.)

In alcuni tantra śaiva e śākta è consigliata l'iniziazione da una donna guru come nel Nīlasarasvatī-tantra 5.70 e nel Rudra-yāmala 2.107-112 dove Śiva ne elenca le caratteristiche: conosce il significato di tutti i mantra (sarva-mantra-artha-tattva-jṅā), amabile (suśīlā), dedita al pūjā (pūjane ratā), dotata di tutte le buone qualità (sarva-lakṣaṇa-sampannā), dedita alla recitazione di mantra (jāpikā), dagli occhi di loto (padma-locanā), ecc. Nel Tripurārṇava-tantra 1.20 Śiva dice: … "L'iniziazione data da donne è la migliore di tutte, ma l'iniziazione data dalla madre è cento volte meglio"[564]. Circa il frutto dell'iniziazione data da una donna Brāhmānanda Giri (XVII sec.) nello Śāktānanda-taraṅgiṇī 2.39 afferma: "L'iniziazione data da una donna (guru) è auspiciosa, ma data dalla madre è dotata di otto qualità … per la vedova non c'è modo di essere guru, così è detto …"[565] Nel Guptasādhana-tantra 2.16-23 Śiva esalta la donna guru e in quattro versi veri e propri dhyāna-mantra insegna come meditare su di essa. Rāmatoṣaṇa Bhaṭṭācārya (XIX sec.) nel manuale tantrico śākta Prāṇatoṣiṇī Artha-kāṇḍa, riporta un inno armatura della donna guru (strī-guru-kavaca-stotra) dal Mātṛkābheda-tantra cap. 7, dei versi con i quali meditare sulla donna guru (strī-guru-dhyāna) dal Guptasādhana-tantra cap. 2 e un inno alla donna guru (strī-guru-gītā) tratto dal Kaṅkālamālinī-tantra cap. 2.

Il maltrattamento delle donne è condannato nel Kaulāvalinīrṇaya-tantra 10.70 dove è detto: "… La donna non deve essere colpita neanche con un fiore, neanche se commettesse centinaia di

564 Tripurārṇava-tantra 1.20: strībhyaḥ sarva-uttamā dīkṣā tatra mātuḥ śata-uttarā.

565 Śāktānanda-taraṅgiṇī 2.39: striyo dīkṣā śubhā proktā mātuś-ca-aṣṭa-guṇā smṛtā … vidhavāyā na gurutvam tad uktaṃ …

errori"[566] e nel Tantrarāja-tantra 5.80: "Non ci si deve incollerire con la propria moglie o le donne altrui anche se sono offensive e perfide"[567]. Nel Kulārṇava-tantra 11.61 Śiva dice: "La ragazza vergine, la bambina, la donna nuda o anche pazza non deve essere offesa, disprezzata, derisa o oltraggiata"[568] e in 11.64-65: "Qualsiasi donna nel mondo (deve essere considerata) una madre e manifestazione della tradizione kula, offendere le donne fa infuriare le kula-yoginī. Anche se (una donna commette) centinaia di offese, non deve essere colpita neanche con un fiore, non si deve parlare dei (suoi) difetti, (piuttosto) si deve parlare delle (sue) buone qualità"[569].

Nel Māyā-tantra 11.34-35 Śiva afferma: "Il rito di identificazione con la divinità è vano, l'adorazione (della divinità) è vana, la recitazione dei mantra è vana, l'offerta di preghiere (alla divinità) è vana, il rito del fuoco con l'offerta dei doni ai brāhmaṇa è vano se è eseguito da chi è rude con le donne. L'intelligenza, la forza, la fama, la bellezza, la vita, la ricchezza e la progenie tutto ciò annienta colui che offende le donne"[570] e nel Kālī-tantra Pūrva-ardha 8.7-9: "Se per caso (l'adepto) vede una donna kula deve adorarla in meditazione. Che sia una bambina, una ragazza giovane, una pazza, anziana, vile o perfida, egli deve prostrarsi di fronte a lei, non deve colpirla, offenderla e ingannarla, se si comporta diversamente egli si preclude la via all'ottenimento della perfezione"[571].

Nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 15.104 Śiva rivela: "Tutte le donne sono ḍākinī, sono parti di Devī"[572] e nel Niruttara-tantra 6.4 dice: "O cara, tu sei tutte le donne e io sono tutti gli uomini, soltanto realizzando ciò si ottiene la perfezione"[573]. Nel Nīlasarasvatī-tantra 16.11-12 Śiva dice: "... quando la donna è incollerita anche io che sono il leader del rito kula sono sempre mi incollerisco, quando (la donna) è offesa, Devī che è sempre incline alle maledizioni, si sente offesa"[574] e nel Bṛhannīla-

566 Kaulāvalinīrṇaya-tantra 10.69: ... strīṇāṃ śata-aparādhena puṣpā-api na tāḍyet. Come Gandharva-tantra 35.8 e Kulārṇava-tantra 11.64-65.

567 Tantrarāja-tantra 5.80: parakṣetra-gṛha-svīṣv-avāṅchātan nindanāni ca sviṣu roṣaṃ prahāraṃ ca duṣṭāv api na yojayet.

568 Kulārṇava-tantra 11.61: kanyāṃ kumārikāṃ nagnām unmattāṃ vā-api yoṣitam, na ninden-na jugupseta na hasen-na-avamānayet.

569 Kulārṇava-tantra 11.64-65: yā kācid aṅganā loke sā matṛ kula-sambhavā, kupyanti kula-yoginyo vanitānam vyatikramāt. striyaṃ śata-aparādhāṇ cet puṣpeṇa-api na tāḍayet, doṣān na gaṇayet strīṇāṃ guṇān eva prakāśayet.

570 Māyā-tantra 11.34-35: vṛthā nyāso vṛthā pūjā vṛthā japo vṛthā stutiḥ, vṛthā sadakṣiṇo homo yady-apriya-karaḥ striyāḥ. buddhir-balaṃ yaśo-rūpam āyur-vittaṃ suta-adayaḥ, tasya naśyanti sarvāṇi yoṣin-nindā-parasya ca.

571 Kālī-tantra Pūrva-ardha 8.7-9: yadi bhāgyavaśena-eva kula-dṛśṭis-tu jāyate, tadā-eva mānasīṃ pūjāṃ tatra tāsāṃ prakalpayet, bālāṃ vā yauvanā-unmattāṃ vṛddhaṃ vā sundarī tathā. kutsitāṃ vā mahā-duṣṭāṃ namaskṛtya vibhāvayet. tāsāṃ prahāraṃ nindāṃ ca kauṭilyam api varjayet, sarvathā na-eva kartavyam anyathā siddhi-rodhakṛt. Come Bṛhannīla-tantra 6.73-74, 8.91, Nīlasarasvatī-tantra 11.120-121, Kaulāvalinīrṇaya-tantra 16.33, Cinācāra-tantra 2.24, Māyā-tantra 10.6 e altri.

572 Kaulāvalīnirṇaya-tantra 15.104: ḍākiṇyaś-ca tathā sarvā devy-aṃśā yoṣito tataḥ ...

573 Niruttara-tantra 6.4: sarvā nāryas-tvam eva-asi sarve'haṃ puruṣāḥ priye, etad-vijṅāna-mātreṇa jṅāyate siddhi-bhājanāḥ.

574 Nīlasarasvatī-tantra 16.11-12: kruddhāyāṃ yoṣiti kruddhaḥ sadā-ahaṃ kula-nāyakaḥ. duḥkhitāyāṃ sadā devī duḥkhitā śāpa-dāyinī, ...

tantra 6.300: "... a una donna neanche col pensiero deve essere fatto del male ..."[575]. Nel tardo Mahānirvāṇa-tantra 10.80 Śiva diceca Devī: "O Kula-Īśānī (Dea del Kula), la donna kula non deve essere cremata con il marito. La giovane donna ha la tua forma, è una (tua) forma celata nel mondo. La donna confusa che sale sulla pira del marito va all'inferno"[576].

Circa il rapire le donne o condurle con la forza nel rito trasgressivo kaula nel Mahānirvāṇa-tantra 11.45 Śiva dice: "Deve essere giustiziato mai perdonato chi rapisce la moglie (altrui) anche quella di un cāṇḍāla"[577] e nel Kulārṇava-tantra 11.56: "Mai le kula-yoginī vanno costrette con la forza. O Kulasundarī, nel mezzo del cakra(-pūjā) si deve desiderare (sono accessibili) solo (le donne kaula) sessualmente eccitate"[578] e nel Bṛhannīla-tantra 6.343: "... o Devī, colui che desidera il successo non deve umiliare, offendere o condurre con la forza le donne (al rito trasgressivo), neanche col pensiero"[579].

Tuttavia in vari altri tantra come nel Brahma-yāmala 45.505-508 e 45.523.526, nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 3.4-10, 4.22-34, 5.25-31, nel Vāmakeśvara-tantra 2.1-30 è detto che lo yogin può usare mantra e yantra con inscritto il nome della donna che desidera attrarre magicamente nel luogo lontano e isolato dove deve svolgersi il rito tantrico trasgressivo kaula anche se la donna fosse ben custodita dai suoi famigliari. Nel Brahma-yāmala 64.161 è detto che nel corso del rito trasgressivo l'adepto: "Diventa (attraente) come il dio dell'amore portatore di gioia al cuore delle donne"[580].

Anche nel Saundarya-laharī i versi 13, 18 e 19 descrivono l'irresistibile effetto che ha sulle donne il devoto śākta che ha soddisfatto Lalitā-Tripurasundarī e che è favorito anche solo da un suo sguardo senza però menzionare il loro asservimento nel rito tantrico trasgressivo. Alcuni tantra e manuali riportano riti che assicurano l'attrazione (ākarṣaṇa-siddhi) di giovani donne per scopi rituali tantrici o semplicemente per lussuria, altri riti assicurano la soggezzione delle yakṣinī per la realizzazione di ogni desiderio materiale. Tra i riti tantrici più bizzarri, nel Niśvāsatattva-saṃhitā Guhya-sūtra 14.153 ne è descritto uno grazie al quale il tantrico può trasformare una capra (ajā) in una attraente donna (rūpavatī-strī) in grado di soddisfare tutti i suoi desideri (sarva-kāma).

In vari śākta-tantra le donne sono semplicemente celebrate come nello Śaktisaṃgama-tantra

575 Bṛhannīla-tantra 6.300: ... strīṇāṃ mano na hantavyam ...

576 Mahānirvāṇa-tantra 10.79-80: ... bhartrā saha kula-īśāni na dahet kula-kāminīm. tava svarūpā ramaṇī jagatyāc channa-vigrahā, mohād bhartuś citā-ārohāt bhaven naraka-gāminī.

577 Mahānirvāṇa-tantra 11.45: balāt-kāreṇa yo gacched api cāṇḍāla-yoṣitam, vadhas tasya vidhātavyo na kṣantavyaḥ kadāpi saḥ.

578 Kulārṇava-tantra 11.56: ekadāpi na sevete labhena kula-yoginīm, cakra-madhye svayaṃ kṣubdhāṃ kāmayet kula-sundari. Un verso simile si trova anche nel Paraśurāma-kalpasūtra 10.69.

579 Bṛhannīla-tantra 6.343: parīvādaḥ parābhṛtir haṭhād ākarṣaṇaṃ striyāḥ, manasā-api na kartavyaṃ siddhiṃ yadi-icchati.

580 Brahma-yāmala 64.161: bhavate'naṅgavat strīṇāṃ hṛdaya-ānanda-kārakaḥ.

Kālī-khaṇḍa 3.142-143 dove è detto: "Le donne sono divine, le donne sono la creazione, le donne sono auspiciose. O Mahā-Īśānī (Devī), tutto ciò che nell'intero universo esiste (e che è degno di adorazione) è femminile. Nell'intero universo soltanto la giovane donna deve essere adorata ..."[581] e nello stesso tantra in 3.145-146: "Dopo aver visto una bella forma (femminile) ci si deve prostrare (di fronte ad essa), la bellezza produce piacere, oltre al godimento di una bella forma cos'altro è un (degno) obiettivo? La bellezza è la suprema gloria, la bellezza è la suprema ascesi, niente e mai stato e sarà superiore alla bellezza"[582].

Nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 3.55 Devī dice: "(L'adepto) che non adora la donna trova ostacoli e perde il frutto (degli atti pii accumulati) della vita precedente. Che dire (dell'ottenere una prossima) nascita superiore?"[583], nel Nīlasarasvatī-tantra 11.120 Śiva-Bhairava spiega a Devī: "(Che sia) una bambina, una donna giovane o una pazza, una anziana o una donna attraente, una donna vile (intoccabile) o una grande peccatrice (lo śākta) deve offrirle rispetto"[584] e nel Devībhāgavata-purāṇa 9.1.138 Nārāyaṇa rivela a Nārada: "Insultare una donna è come insultare prakṛti (Māyā Devī) ..."[585]

Nel vaiṣṇava Lakṣmī-tantra 43.64-68 Lakṣmī dice: "Chi offende la donna offende (me) Lakṣmī, chi la elogia, elogia (me) Lakṣmī e i tre mondi. Chi odia una qualsiasi donna, odia (me) Hari-vallabha (Lakṣmī l'amata di Viṣṇu), colui che odia Hari-vallabha odia il mondo intero. Colui la cui mente prova piacere nel vedere una donna come (nel vedere) il chiarore della Luna e chi non pensa mai male (di lei) è mio favorito. O Sakra (Indra), come non c'è peccato in Nārāyaṇa e in me, né nella mucca, nel brāhmaṇa e nello studioso del vedānta, così non c'è alcun male nella donna ..."[586]. Nello stesso Lakṣmī-tantra 4.70-71 dice: "Io sono il fondamento (la femminilità) della donna, lei è la mia potenza suprema. (La donna) è la dea madre dei mondi e la soddisfazione di tutti i desideri. La donna è veramente il mio corpo, quale yogin evitarebbe di adorarla? ..."[587]

Circa la śakti o donna kaula che partecipa al rito tantrico trasgressivo nel Guptasādhana-tantra

---

581 Śaktisaṃgama-tantra Kālī-khaṇḍa 3.142-143: striyo devāḥ striyaḥ sṛśṭiḥ striyaḥ kalyaṇa-kāriṇī, strī-rūpaṃ tu mahā-īśāni yat-kiṅcij-jagatītale. ekā cet yuvatī pūjyā samastaṃ jagatītalam ...

582 Śaktisaṃgama-tantra, Kālī-khaṇḍa 3.145-146: rūpaṃ dṛśṭvā tu praṇamed rūpam ānanda-kāraka, rūpa-ānande samāyate kim anyatra prayojanam. rūpam rūpaṃ paraṃ dhāma rūpam rūpaṃ param tapaḥ, rūpaṃ rūpaṃ param vastu na bhūta na bhaviṣyati.

583 Kulacūḍāmaṇi-tantra 3.55: na pūjayati det kāntāṃ tadā vignaiḥ sa lipyate, pūrvārjita-phalaṃ na-asti kā kathā para-janmani.

584 Nīlasarasvatī-tantra 11.120: bālāṃ vā yauvana-unmattāṃ vṛddhāṃ vā sundarīṃ tathā, kutsitāṃ vā mahā-duṣṭāṃ namaskṛtya vibhāvayet.

585 Devībhāgavata-purāṇa 9.1.138: yoṣitām avamānena prakṛteś ca parābhavaḥ, ...

586 Lakṣmī-tantra 43.64-68: yo'bhinindati tāṃ nārīṃ sa lakṣmīm abhinindati, yo'bhinandati tāṃ lakṣmīṃ trailokyam abhinandati. yo dveṣṭi vanitāṃ kaṃcit sa dveṣṭi hari-vallabhām, yo hari-vallabhāṃ dveṣṭi sa dveṣṭi sakalaṃ jagat. jyotsnām iva striyaṃ dṛśṭā yasya cittaṃ prasīdati, na apadhyāyati yat-kiṃcit sa me priyatamo mataḥ. yathā nārāyaṇe na-asti mayi vā śakra kilbiṣam, yathā gavi yathā vipre yathā vedānta-vedini.

587 Lakṣmī-tantra 43.70-71: tad idaṃ nāry-avaṣṭambhāna sā hi me paramaṃ balam, trailokya-jananī devī sarva-kāma-samṛddhanī. mat-tanur vanitā sākṣād yogī kasmān na pūjayet ...

1.8-9 Śiva dice: "... la Śakti è la radice (la causa) del mondo, la Śakti è la radice (l'essenza) della più alta ascesi. Avendo preso rifugio nella Śakti, (l'adepto) deve rifugiarsi (nella Śakti), là dove la Śakti è adorata (ella) concede la conoscenza all'adepto"[588] e nel Kāmākhyā-tantra 3.41-42: "... la Śakti (la donna) è la base del sādhana, la Śakti è la base della recitazione dei mantra, ecc. (e degli altri sādhana), la Śakti è la base della destinazione (futura), la Śakti è la base della vita, la Śakti è la base del qui e dell'altrove"[589].

Nel YoginI-tantra 13.36 Īśvāra (Śiva) dice: "O Devī, se una giovane donna è onorata, indubbiamente attraverso di lei tutte le Devī sono onorate"[590] e nel Māyā-tantra 11.36-37 Śiva dice: "Piuttosto che abbandonare la propria moglie è meglio abbandonare il padre e la madre, Śambhu (Śiva) e Hari (Viṣṇu), è meglio abbandonare Devī. Piuttosto che essere rude con la donna è meglio essere insultati dalla gente, è meglio acquisire una fama ignobile. Non il creatore (Brahmā), non Acyuta (Viṣṇu), non Śambhu (Śiva) e non l'eterno principio femminile (Devī) può proteggere e perdonare colui che è rude con le donne"[591].

Il rispetto che il devoto śākta deve a Devī si estende a tutte le cose che sono in relazione a Devī e al suo culto. Nel Kulārṇava-tantra 11.57-58 Śiva dice: "(L'adepto che vede) della carne cruda, della bevanda alcolica, un vaso, un elefante in calore, delle bambine che giocano, un albero isolato, un crematorio, un gruppo di donne e anche una donna vestita di rosso, deve riverire (tali cose) con devozione"[592].

Nel Kulacūḍāmaṇi-tantra cap. 3 Devī spiega come deve essere ritualmente evocata e adorata in una donna iniziata (kaulikā) e al termine del rito dismessa come si farebbe con una divinità installata in una immagine sacra temporanea (kṣanika o āsthāyī-mūrti). Ma in altri testi come nel Cīnācāra-tantra 3.16 Bhagavat (il Buddha) rivela a Vaṣiṣṭha che la donna è Devī stessa, perciò non è necessario invitare (avāhana) e installare in essa Devī poiché essa stessa può essere direttamente adorata. Nel Kaulāvalī-nirṇaya 10.79 è detto: "La Śakti (la donna) deve essere sempre adorata, ciò produce soddisfazione. La felicità viene dalla soddisfazione della Śakti,

588 Guptasādhana-tantra 1.8-9: ... śakti-mūlam jagat-sarvaṃ śakti-mūlaṃ paran-tapaḥ. śaktim āśritya nivased yatra kutra āśrame vasan, sādhakasya arcitāṃ śaktiṃ sādhaka-jṅāna-kāriṇīm.

589 Kāmākhyā-tantra 3.41-42: ... śakti-mūlaṃ sādhanaṇ ca śakti-mūlaṃ japa-ādikam. śakti-mūlā gatiś ca-eva śakti-mūlaṇ ca jīvanam, aihikaṃ śakti-mūlaṇ ca pāratraṃ śakti-mūlakam.

590 YoginI-tantra 13.36: kā ced yuvatī devi pūjitā svātmalokitā, sarvā eva parādevyaḥ pūjitāḥ syur-na saṃśayaḥ.

591 Māyā-tantra 11.36-37: mātā-pitror-varaṃ tyāgas-tyājyau śambhus-tathā hariḥ, varaṃ devī parityājyā na-eva tyājyā sva-kāminī. varaṃ jana-mukhān nindā varaṃ vā garhitaṃ yaśaḥ, varaṃ prāṇāḥ parityājyā na kuryad apriyaṃ striyāḥ, na dhātā na-acyutaḥ śambhur na ca vāmā sanātanī. yoṣid-apriya-kartaraṃ rakṣituṃ ca kṣamo bhavet, ... Come Nīlasarasvatī-tantra 16.12-15.

592 Kulārṇava-tantra 11.57-58: ama-māṃsaṃ surā-kumbhaṃ matta-ibhaṃ ... krīḍa-ālolāḥ kumārikāḥ, eka-vṛkṣaṃ śmaśānaṇ-ca samūhaḥ yoṣitām api, nārīṇ-ca rakta-vasanāṃ dṛśtvā vandeta bhaktitaḥ. Altri versi che ordinano di adorare, di portare sempre rispetto alle donne o di non offenderle si trovano nel Kulacūḍāmaṇi-tantra 3.58, nel Kālī-tantra Pūrva-ardha 4.14 e 8.5-10, nel Cīnācāra-tantra 2.23-25, nel Pheṭkāriṇī-tantra 11.17, nel Gandharva-tantra 35.54-57, nel Kaulāvalīnirṇaya-tantra 10.76-79 e 88, nel Bṛhannīla-tantra 6.75, nel Lakṣmī-tantra 27.44-47 e nello Saktisaṃgama-tantra Kālī-khanda 3.145.

mentre il rifiuto (del culto della Śakti) produce miseria”[593].

La situazione delle donne nelle tradizioni buddhiste theravāda e mahāyāna non era sostanzialmente diversa da quella delle donne hindū. Nella vasta letteratura buddhista theravāda e mahāyāna non c’è alcuna figura femminile che si può paragonare a Gargī e Maitreyī delle upaniṣad, a Sulabhā o anche a Draupadī dei purāṇa e delle itihāsa. In parte le donne si riscattano soltanto con le ḍākinī nel buddhismo tantrico vajrayāna.

Nel pali Aṅguttara-nikāya 3.68 il Buddha dice: “O monaci, io non vedo nessuna altra forma oltre alla femminile altrettanto attraente e desiderabile, (ma) intossicante, condizionante e illusoria, un così grande ostacolo all’ottenimento del bene supremo che è la liberazione dalla schiavitù (condizionamento). Coloro che si attaccano a tale forma diventano agitati, avidi, oppressi, confusi e smaniosi, a lungo soffrono ingannati da tale forma”. Nelle pali Radha-jātaka, Bandanamokka-jātaka, Asatamanta-jātaka, Anadabhuta-jātaka e nel cap. 8 del Saundarānanda di Aśvaghoṣa (II d.C.) sono contenuti numerosi e chiari esempi della considerazione goduta dalle donne nell’antica letteratura buddhista.

Hinduismo e buddhismo antico condividono l’idea che le donne siano sessualmente molto più bramose degli uomini. Molte regole monastiche theravāda e mahāyāna raccolte nel Vinaya-piṭaka hanno lo scopo di difendere i monaci dalle aggressioni da parte di allupate donne comuni, prostitute o anche di monache a causa della bellezza e virilità dei giovani monaci. Per esempio una regola prescrive che i monaci debbano dormire nei monasteri o negli eremitaggi con gli usci sbarrati, non all’aperto.

Per i buddhisti la nascita femminile è inferiore, si nasce donna a causa dei peccati commessi nelle vite precedenti. Poiché danno nascita le donne sono la sorgente dell’originale peccato e impurità, sono ontologicamente impure. Pare che il Buddha dopo molte insistenze da parte di Ānanda il suo cugino e discepolo più amato, ammise le donne nell’ordine monastico in strutture separate e e sotto la guida dei monaci. Tuttavia, poiché costituivano una pericolosa tentazione per i monaci, le costrinse a un numero maggiore di regole monastiche, 311 invece delle 227 previste per i monaci. Nel IV sec., il monaco mahāyāna Candragomin nel Śiṣyalekha 89 afferma: “Il temibile esito della falsità dei poeti che paragonano il fiore di loto, la Luna e l’ape alle parti deformi, corrotte e maleodoranti del corpo della donna, è (per i poeti e per chi vi presta ascolto) l’entrata nell’utero in quei corpi (di donna ossia la rinascita)”[594].

Anche il vajrayāna Śāntideva (VIII sec.) nello Sikṣa-samuccaya cap. 4 dopo aver descritto l’infimo frutto del piacere materiale dei sensi dice: “Le donne sono in ogni modo la radice della rovina e

593 Kaulāvalī-nirṇaya 10.79: śakti-pūjāṃ sadā kuryat prasannā yena jāyate, sukhaṃ śakti-prasanne tu duḥkhaṃ tad-varjanād bhavet.

594 Śiṣya-lekha 89: durgandhi-pūti-vikṛtair aravindam indum indīvaraṃ ca tulayanti yadā aṇgana-aṇgaiḥ, tasya-anṛtasya phalam ugram idaṃ kavīnāṃ tāsv-eva garbha-nilayaṃ padamī viśanti.

della perdita delle ricchezze. Come ci può essere felicità per gli uomini controllati dalle donne? É detto che la donna è la rovina totale (di ogni bene) in questo mondo e nel prossimo. Perciò chi desidera la propria felicità deve respingere le donne"[595]. Nelle coeve tradizioni jaina la valutazione del genere femminile non poteva che essere simile. Il monaco svetāmbara Sudharmasvāmin (I sec. a.C.) nel testo prakrito Sūtrakritaṅga-sūtra dedica l'intero cap. 4 alla natura tentatrice delle donne e alle terribili conseguenze della caduta dei monaci dai loro ferrei voti di castità.

L'antica mitologia greca non è meno condiscente con le donne. Il poeta greco Esiodo (VII sec. a.C.) ne 'Le opere e i giorni', narra che Zeus irato con gli uomini per punirli ordina a Efesto di creare Pandora, la prima donna. Zeus dà Pandora in sposa al titano Epimeteo con in dono di nozze il famoso vaso che però raccomanda di tenere sempre chiuso. Appena Pandora entra nella casa di Epimeteo, non potendo resistere alla curiosità, solleva il coperchio del vaso dal quale fuoriescono tutti mali che da allora affliggono gli uomini: dolore, malattia, vecchiaia, vizio, ecc. Pandora come la Eva biblica è la responsabile di ogni male. Aristotele (384-322 a.C.) ne 'La Politica' afferma che la donna è un maschio mancato, è debole, difettosa e ha un cervello più piccolo. Nel 'De generatione animalium' afferma che il corpo ha origine dal sangue mestruale della madre mentre l'anima ha origine dal seme paterno.

In ambito buddhista soltanto nei tantra della tradizione sahajayāna e negli yoginī-tantra vajrayāna alcune donne riconosciute ḍākinī umane sono esaltate come benevoli spiriti guida e l'antica misoginia buddhista almeno nel corso dei riti si attenua fino scomparire del tutto. Lakṣmīṅkarā (VIII sec.) nell'Advaya-siddhi 4-5 afferma: "... ponderando (i principi dell')upāya e del prajṅā lo yogin deve sempre adorare (la donna anche quella) priva di un arto o deforme, vile, la moglie di un artigiano o intoccabile ..."[596] e nel 21: "Non deve disprezzare una donna appartenente a qualsiasi casta poichè lei è Bhagavatī-prājṅā che ha preso forma (in questo mondo)[597].

Nel Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 8 Devī rivela: "Ovunque in questo e nei tre mondi si veda una forma femminile inferiore o superiore, quella è una mia forma. (Che si tratti di una) divinità femminili, demone femminile o una semi divinità arboricola, demone antropofaga o semi divinità serpentina, spirito di una bambina deceduta, semi divinità femminile zoomorfa, donna, semi divinità femminile celeste o infernale, animale femmina, spirito di donna deceduta

595 Sikṣa-samuccaya cap. 4: striyo mūlam apāyasya dhana-nāśasya sarvathā, strī-vidheyā narā ye tu kutas-teṣāṃ bhavet sukham. yāvat strī vināśo vināśānām iha loke paratra ca, tasmāt striyo vivarjyāḥ syur-yadi-icchet sukham ātmana iti.

596 Advaya-siddhi 4-5: ... prajṅā-upāya-vidhānena pūjayed-yogavit-sadā. eka-aṅga-vikalāṃ hīnāṃ śilpanīṃ śvapacikāṃ tathā, ...

597 Advaya-siddhi 21: sarva-varṇa-samudbhūtā jugupsyā na-eva yoṣitaḥ, sā-eva bhagavatī prajṅā savṛtyā rūpam-āśritā.

(violentemente o di parto), donna brāhmaṇa, kṣatriya, vaiṣya oi śūdra. In dettaglio della moglie (o figlia) dello scrivano, principessa, donna colta, moglie del collettore delle tasse, moglie del commerciante, portatrice d'acqua, prostituta, moglie del traghettatore, moglie del calzolaio, kulatrinī (mendicante?), hatriṇī (?), spazzina, intoccabile, moglie del cacciatore o lavandaia, sauṇḍinī (venditrice di bevande alcoliche?), moglie del profumiere, serva, moglie del barbiere, danzatrice, moglie del fonditore di bronzo, figlia dell'orafo, moglie del pescatore, arrangiatrice di matrimoni, moglie del vasaio, fiorista, asceta col teschio, ... acconciatrice e di tutte le altre professioni. Madri, sorelle, mogli, zie materne, nipoti, zie paterne, suocera e ogni altra famigliare, donna che osserva un voto, yoginī, vedova e anche asceta, tutte queste donne e altre ancora costituiscono la mia forma ... le donne sono il paradiso, le donne sono il dharma e le donne sono la più alta ascesi, le donne sono il Buddha, le donne sono la comunità buddhista e le donne sono la suprema saggezza. ... io sono compiaciuta dell'uomo che mi adora (in tutte le donne) e a lui concedo tutte le siddhi, io non sono (compiaciuta) da colui che non adora il corpo delle donne. Non c'è altro modo con il quale io possa essere adorata eccetto che tramite le donne"[598].

... alam ati vistareṇa.

A causa del linguaggio cifrato o crepuscolare a cui spesso hanno fatto ricorso gli autori dei testi tantrici alcuni studiosi hanno sostenuto che i riti tantrici sinistri e trasgressivi non fossero altro che grossolane mistificazioni. Altri hanno sostenuto che non fossero realmente o letteralmente praticati dagli adepti così come sono riportati, che si trattasse di discipline esoteriche ed elitarie che miravano alla sublimazione celate da una terminologia volgare al fine di ingannare gli sciocchi.

Certo è che i riti tantrici sinistri e trasgressivi non riuscirono a rimanere segreti visto quanto frequentemente sono condannati da tutte le tradizioni ortodosse destre e ascetiche e quanto spesso se ne parli nel kāvya e nei resoconti storici. L'odierno proliferare in tutto il mondo di sette neo yoga-tantriche poco o nulla segrete nelle quali l'elemento sessuale è prominente, dimostra quanto questo tipo di riti e dottrine esercitino ancor oggi come in passato una grande attrazione.

598 Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra cap. 8: ... yāvad-dhi dṛśyate loke strī-rūpaṃ bhuvana-traye, tan madīyaṃ mataṃ rūpaṃ nīca-anīca-kulaṃ gataṃ. devī, ca-asurī ca-eva yakṣiṇī rākṣasī tathā, nāginī bhūtinī kinnarī mānuṣī tathā. gandharvī, nārakī ca-eva turyak-kanyātha pretikā, brāhmaṇī kṣatriṇī vaiśyā śūdrā ca-atyanta-vistarā. kāyastrī rāja-putrī ca śiṣtinī karauttinī, vaṇijinī vāriṇī veśyā ca tariṇī carma-kāriṇī. kulatriṇī hatriṇī ḍombī cāṇḍālī śāvariṇī tathā, dhobinī sauṇḍinī gandha-variṇī karma-kāriṇī. nāpiṇī naṭinī kaṃsa-kāriṇī svarṇa-kāriṇī, kaivartī khaṭakī kuṇḍa-kāriṇī ca-api mālinī. kāpālinī ... keśa-kārī ca sarva-jāti-samāvṛtā, mātā ca bhaginī bhāryā māmikā bhāgini-ayikā. khuṭṭikā ca svasā ca-eva anyā ca sarva-jātinī, vratinī yoginī ca-eva raṇḍā cā-api tapasvinī. ity-ādi-bahavaḥ sarvāḥ striyo mad-rūpa-saṃgatāḥ, ... striyaḥ svargaḥ striyo dharmaḥ striya eva param tapaḥ, striyo buddhah striyaḥ saṃgaḥ prajṅā-paramitā striyah ... tena-ahaṃ pūjitā tuṣṭā sarva-siddhiṃ dadāmi ca, sarva-strī-deha-rūpan tu tyaktvā na-anya bhavamy-aham. tyaktvā strī-pūjanaṃ na-anyaṃ syāt prapūjanam, ... Un elenco più breve di donne che il sādhaka deve rispettare si trova nel cap. quattro.

In oriente si suole dire che dove c’è tanta luce c’è anche tanta ombra. Tutto è naturalmente soggetto al decadimento ma per molti versi avendo adottato un linguaggio o un simbolismo così audace le dottrine tantriche si esposero ad un alto rischio di grossolani fraintendimenti che ne provocò in molti casi l’effettivo degrado.

Bibliografia

Fonti primarie:

Agni-purāṇa vol. 1-4, ed. J.L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi, 1984.

Ahirbudhnya-saṃhitā with english translation, Nityasvarūpānanda, Adyar Library, Madras, 1966.

Avadhūta Gītā, Advaita Ashrama, Calcutta, 2005.

Bṛhannīla-tantra, ed. Ramchandra Kak and Harabhatta Shastri, Kashmir Mercantile Press, Srinagar, 1938.

Bṛhat-saṃhitā of Varahamihira, ed. P.V. Subramanya Sastri, Soobhia & Sons, Bangalore, 1946.

Bṛhattantrasāra, Prachya Prakashan, Varanasi, 1985.

Bhāgavata-purāṇa, Gītā press, Gorakpur, 1984.

Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra chapters 1-8, C. Star George Doctoral dissertation University of Pennsylvanya, 1971.

Devībhāgavata-purāṇa vol. I-II, ed. Svami Vijayanand, Caukhambā, Varanasi, 2011.

Devi Gita, C. Mckenzie Brown, Suny, New York, 2002.

Devī-Māhātmya - Encountering the Goddess, ed. Thomas B. Coburn, University of New York Press, 1991.

Devī-Māhātmya, ed. Swami Jagadiswaranada, Sri Ramakrishna Math, Mylapore Madras, 2005.

Devī-rahasya with Pariśiṣṭa, ed. R. Chandra Kak, Butala Publication, Delhi, 1985.

Durgābhakti-taraṅgiṇī, ed. Kāśīnātha Miśra, Kāmeśvrasiṃha Darabhaṅgā Saṃskṛtta Viśvavidyālaya, Dharbhanga, 2001.

Garuḍa-purāṇa vol. I-II, ed. S. Jain, New Bharatiya Book Corporation, Delhi, 2002.

Gautamīya-tantra, ed. B. Jha, Varanasi, 1977.

Haribhaktivilāsa of Sanātana Gosvāmin, ed. Haridāsa Śāstrin, Gadādharagaura Press, Vrindavana, 1986.

Guhyasamāja-tantra, ed. K. Nyaupane, Indian Mind, Delhi, 2012.

Gurunātha-paramarśa Of Madhurāja, ed. P.N. Pushp, J. & K. Goverment, Srinagar Kashmir, 1960.

Guptasādhana-tantra, Chowkhambha Sanskrit Series, Varanasi, 1995.

Haṭhayoga-pradīpikā, Pancam Singh, Caukhambā, Varanasi, 2003.

Hevajra-tantra, ed. D. Snellgrove, Oxford University Press, 1959.

Jayadratha-yāmala, Gaekwad's Oriental Series, Baroda, 1954.

jṅānārṇava-tantra, ed. G.S. Gokhale, Poona, 1952.

Kālikā-purāṇa, ed. B.N. Shastri, Nag Publisher, Delhi, 2008.

Kālī-tantra, ed. Ajaya Kumāra Uttama, Bhāratīya Vidyā Samsthānam, Varanasi, 2010.

Kālīvilāsa-tantra, ed. A. Avalon and Parvati Charana Tarkatirtha, Luzac & Co, London, 1917.

Kāmakalavilāsa of Puṇyānandanātha, ed. A. Avalon, Ganesh & Co. Madras, 1953.

Kāmākhyā-tantra, ed. Biswanarayan Shastri, Bhāratīya Vidyā Prakāśan, Varanasi, 1990.

Kāmasutra of Vātsyāyana, ed. G. Damodar Shastri, Krishnadas KìHaridas Gupta, Benares, 1929.

Kaṅkālamālinī-tantra, ed. S.N. Khaṇḍelvāl, Bharatīya Vidyā Samsthāna, Varanasi, 1993

Kaulajṅānanirṇaya-tantra, ed. P. C. Bagchi, Calcutta Sanskrit Series, Calcutta, 1934.

Kaulāvalīnirṇaya-tantra, ed. Sudhakar Malaviya, Chowkhamba, Varanasi, 2009.

Kubjikāmata-tantra, ed. T. Goudriaan and J. Schoterman, Brill, Leiden, 1988.

Kumārī-tantra, ed. Krishnacharya with hindī comm., Varanasi, 1980,

Kulacūḍamanī-tantra, Ganesh & Co., Madras, 1956.

Kulārṇava-tantra, ed. Tārānāth Vidyāratna, Motilal Banarsidas, Delhi, 2000.

Laksmi-tantra, with english translation by S. Gupta, Leiden, 1972.

Lakṣmī-tantra, ed. P.V. Krishnamacharya, Adyar Library, Madras, 1975.

Liṅga Purana vol. 1-2, ed. J.L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi, 1982.

Mahābhāgavata Upapurāṇa, ācārya Mṛtyuṇjaya Tripāthī, Navashakti Prakashan, Varanasi, 1998.

Mahābhārata, Gītā Press, Gorakpur, 1987.

Mahākala-saṃhitā, ed. G.N. Jha, Allahabad, 1971.

Mahānirvāṇa-tantra, ed. A. Avalon, Ganesh & Co. Madras, 1953.

Mālinīvijayottara-tantra, ed. Paramahamsa Mishra, Sampūṇānada Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Varanasi, 2001.

Mantramahodadhi, ed. Sudhākara Mālavīya, Caukhambā, Delhi, 2009.

Manusmṛti, ed. Paṇḍit Rāmeśvara Bhatta, Caukhambā, Delhi, 1993.

Mātṛkābheda-tantra, ed. Omprakāśa Miśra, Śiva Samskṛta Samsthāna, Varanasi, 2008.

Māyā-tantra, ed. R. Kumār Cauhān, Caukhambā, Varanasi, 2018.

Muṇḍamālā-tantra, ed. Pradīp Kumār Rāya, Prācya Prakāśam, Varanasi, 2010.

Narada-pāṅcarātra vol. I-II, Rasbihari Lal, Vrindavana Delhi, 2005.

Nāṭya-śāstra of Bharata Munin, ed. M. Ghosh, The Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1959.

Netra-tantra, ed. V. Dvivedi, with comm. of kṣemarājācārya, Delhi, 1985.

Nīlasarasvatī-tantra, ed. S.N. Khandelwal, Caukhambā Prakāśana, Varanasi, 1999.

Niruttara-tantra, ed. B. Sarma, Allahabad, 1961.

Pasupata Sutras with Pancharthabhasya of Kaundinya, ed. A.K. Shastri, University of Travancore, Trivandrum, 1940.

Prāṇatosinī-tantra, ed. J. Vidyasagara, Calcutta, 1989.

Prapaṅcasāra-tantra with Vivaraṇa commmentaries of Padmapada, ed. A. Sarasvati, Delhi, 1981.

Rasa-ratnākara Rasāyana-khanda of Nityanāth, ed Vaidya Jādavjī trikunjī, Caukhambā Prakāśana, Varanasi, 1939.

Rasārṇava, ed. Prapulla Candra Rāy, The Asiatic Society, Calcutta, 1985.

Rasahṛdaya-tantra of Govinda, ed. Pāvnī Praśād Śarmā, sanskrit and hindī translation, Caukhambā Prakāśana, Varanasi, 2017.

Śāradātilaka, ed. Sudhākara Mālavīya, Caukhambā Saṃskṛta Pratiṣṭhita, Delhi, 2001.

Sarvadarśaṇasaṃgraha of Madhavācarya, ed. E. B. Cowell, Caukhambā, Varanasi, 1978.

Sarvollasa-tantra, ed. E. N. Khaṇḍelvāla, Caukhambā, Varanasi, 2003.

Saundarya-laharī of Samkarācārya, ed. Kuppusvami, Nag Publisher, Delhi, 1976.

Śilpa-prakāśa of Rāmacandra Kaula ed. A. Boner, Motilal Banasidass, Delhi, 2005.

Śivadṛśṭi, ed. Rādheśyām Caturvedi, Vārāṇaseya Saṃskṛta Saṃsthāna, Varanasi, 1986.

Siva Purana vol. 1-4, ed. J.L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970.

Śiva-saṃhitā, ed. Rāmacaraṇa Purī Gosvāmin, Khemrāj Kṛṣṇadās, Mumbay, 1960.

Somasambhu-paddhati vol. I-IV, ed. H. Brunner-Lachaux, Institute Francais de Pondicerry, 1963-1998.

Subhāṣitaratna-koṣa, ed. D.D. Koshambi, Harward University Press, 1957.

Suhṛllekha of Nāgārjuna, ed. Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī, Bauddha Bharati, Varanasi, 1994.

Tantraloka, Abhinavagupta, Raniero Gnoli, Adelphi, Milano, 1999.

Tantrasāra of Kṛṣṇānanda, ed. R.M. Chatterji, Calcutta, 1929.

Tārā-tantra, ed. A.K. Maitra, Delhi, 1983.

Toḍala-tantra, ed. S. N. Khandelwal, Caukhambā, Varanasi, 2012.

Tripurā-rahasya (jṅāna-khaṇḍa), ed. S.N.M. Tripathi, Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya, Varanasi, 1965.

Tripurārṇava-tantra, ed. Śītalā Prasāda Upādhyāya, Sampurnananda Sanskrit University, Varanasi, 1992.

Upaniṣad: Bhṛad-āraṇyaka, Chāndogya, Aitareya, Taittirīya, Īśa, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka, Māṇḍukya, Śvetāśvatara, Kauśitakī, Maitrī, Subāla, Jābāla, Paiṅgala, Kaivalya, Vajra-sūcikā, ed. S. Rādhākṛṣṇa, Indus, Delhi, 1994.

Mayamatam Vol. I-II, Ed. K. Vatsyayan, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007.

Vākyapadīya of Bhartṛhari I-II, ed. K. Raghavan Pillai, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.

Vāmakeśvara-tantra, ed. K.S. Agase with Bhaskara's comm., Poona, 1970.

Varivasyā-rahasya of Bhāskararāya, ed. Pandit S. Subrahmanya Sastri, The Adyar Library, Madras, 1976.
Vijṅānabhairava, with bengali translation by R.C. Adhikari, Burdwan, 1980.
Yoga-vāsiṣṭha part 1-2, ed. Vāsudev Laxman Śāstri Panṣikar, Nirṇaya Sāgar, Bombay, 1937.
Yogini-hṛdaya with Dīpikā of Amṛtānanda and Setubandha of Bhaskara Rāya, ed. G. Kavirāj, Varanasi, 1963.
Yoginī-tantra, ed. Biswanarayan Shastri, Bhartiya Vidya Prakashan, Varanasi, 1982.
Yoni-tantra, ed. H. P. Tripathi, Caukhambā, Varanasi, 2011.

Fonti secondarie:

Apffel-Marglin F., Wives of the Good-King, Oxford University Press, New York, 1985.
Auboyer J., Daily Life in Ancient India, Asian Publishing House, London, 1965.
Banerji S. C., Tantra in Bengal, Naya Prakash, Calcutta, 1978.
Banerji S.C. A Brief History of Tantra Literature, Naya Prokash, Calcutta, 1988.
Banerji S. C., A companion to Tantra, Abhinav Publications, Delhi, 2007.
Banerji S. C., Studies in Origin and Development of Yoga from Vedic Times, Punthi Pustak, Calcutta, 1995.
Banerjea J.N., The Development of Hindu Icopnography, University of Calcutta, Calcutta, 1941.
Banerji S. C., Tantra in Bengal A study in its origin, development and influence, Manohar Publications, New Delhi, 1992.
R. Barret, Aghor Medicine. Pollution, Death, and Healing in Northern India, UCLA, Berkeley, 2008.
Bharati Agehananda, The tantric tradition, Anchor Books, New York, 1970.
Bhandarkar R. G., Vaisnavism Saivism and Minor Religious Systems, J. Truner, Strassburg, 1913.
Bharne V. - Krusche K., Rediscovering the Hindu Temple, Cambridge Scholars Publishing, London, 2012.
Bhattacarya N. N., The History of the Śakta Religion, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1974.
Bhattacarya N. N., History of the tantric religion, Manohar publisher, Delhi, 1982.
Beane W.C., Myth, Cult and Symbols in Śākta Hinduism, Brill, Leiden, 1977.
Benard E.A., Chinnamasta, Buddhist Tradition Series, ed. A. Wayman, Motilal Banasidass, Delhi, 1994.
Benton C., God of Desire Tales of Kamadeva in Sanskrit Literature, Suny, New York, 2006.
Beck G.L., Alternative Krishnas, State University of New York, 2005.

Biernacki L., Renowned goddess of desire: women sex and speech in tantra, Oxford University press, New York, 2007

Bisschop P.C. ed., Śaivism and the Tantric Traditions, Koninklijke Brill, Leiden, 2020.

M. Bose, Women in Hindu Tradition, Routledge, New York, 2010

Brooks D.R., The Secret of the Three Cities: An Introduction to hindū Sakta Tantrism, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Brown P., Indian Architecture (Buddhist and Hindu), 1940

Buhnemann G., Pūjā - A Study in Smārta Ritual, Motilal Banarsidass, 1988.

Buhnemann G., The Iconography of Hindu Tantric Deities, Egbert Forsten, Groningen, 2000.

Buhnemann G., Mandalas and yantras in the hindū traditions, D.K. Printworld, Delhi, 2007.

Cabezon J.I., Sexuality in Clazzical South Asian Buddhism, Wisom Publication, Somerville USA, 2017.

Cakravarti J., Bengali Vaisnavism and Sri Caitanya, Asiatic Society, Calcutta, 1975.

Cakravarti M., The Concept of Rudra-Siva trought the Ages, Motilal Banarsidass, Delhi, 2002.

Chattopadyaya D., Lokayata, People Publishing House, Delhi, 1959.

Coburn Thomas B. Encountering the Goddess: A Translation of the Devī-Māhātmya and a Study of Its Interpretation, New York, Suny Press, 1991.

Das Veena, Structure and Cognition Aspect of Hindu Caste and Ritual, Oxford University Press, Delhi, 1982.

Dasgupta S.B., Obcure religious cults as background of bengali literature, University of Calcutta, 1946.

Davidson R.M, Indian Esoteric Buddhism, Columbia University Press, New York, 2002.

Davis R., Lives of Indian Images, Princeton University Press, Princeton, 1997.

Desai D., khajuraho, Oxford University Press, New York, 2000.

De Simini F., Of Gods and Books, De Gruyter, Berlin, 2016.

Dimock E.C., The place of the hidden moon: exotic mistycism in the vaisnava sahaja cult of Bengal, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

Deshpande G.T., Abhinavagupta, Sahitya Akademy, Delhi, 1999.

Donaldson T., Kamadeva’s Pleasur Garden: Oriṣa, B.R. Publishing Corporation, Delhi, 1987.

Doniger W., Women Androgyns and other Mythical Beasts, Chicago University Press, Chicago, 1980.

Doniger W., The Hindus Oxford University Press, New York, 2009.

Doniger W., On Hinduism, Oxford University Press, New York, 2015.

Douglas M., Purity and Danger, Routledge, London, 1984.

Dupuche J R., Abhinavagupta - The Kula ritual as elaborated in chapter 29 of Tantraloka, Motilal Banaridass, Delhi, 2006.

Dyczkowski M., A journey in the world of the Tantras, Indica books, Varanasi, 2004.

Dyczkowski M. The Doctrine of Vibration, Motilal Banarsidass, Varanasi, 1987.

Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom, Princeton University Press, Princeton, 1971.

Eliot C., Hinduism and buddhism: an historical sketch (1921), Munshiram Manoharlal, Delhi, 2003.

Erndl K. Victory to the Mother The Goddess of Northwest India, Oxford University Press, New York, 1993.

Fell McDermot R. and Kripal J., Encountering Kali, Motilal Banarsidass, Delhi, 2005.

Feuerstein G., Tantra: the path of ecstasy, Shambhala, London, 1998.

G. Flood, Body and Cosmology in Kashmir Saivism, Mellen Research University Press, San Francisco, 1993.

Fouchet M.P., The Erotic Sculptures of India, G. Allen, London, 1957.

Gonda J., Aspects of early visnuism, Motilal Banarsidass, Delhi, 1969.

Goudrian T. and Gupta S., History of indian literature: hindū tantric and śākta literature, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1981.

Goudriaan T., The Vīṇāśikhatantra, Motilal Banarsidass, Delhi, 1985.

Gupta S., Hoens D. J., Goudriaan T., hindū Tantrism, Brill, Leiden, 1979.

Jacoby S., Love and Liberation: Autobiographical Writings of the Tibetan Buddhist Visionary Sera Khandro, New York, Columbia University Press, 2015.

Jamison S.W., Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife, Oxford University Press, New York, 1996.

Kinsley D.R., The sword and the flute, UCLA Pres, 1975.

Kinsley D.R., The Ten Mahavidyas Tantric Vision of the Divine Feminine, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.

Krishna Deva, Temples of North India, National Book Trust, New Delhi, 1969.

Kulke H., Rothermund D., A History of India, Routledge, London, 1998.

Harper K.A. and Brown R. L., The roots of tantra, Suny, New York, 2002.

Hawley J.S. and Wulff D. M., The divine consort - Radha and the Goddesses of India, Motilal Banarsidass, Delhi, 1984.

Hartzell J.F., Tantric Yoga, Columbia University Press, New York, 1997.

Hatley S., The Brahmayamala and early saiva cult of yoginis, Doctoral dissertation University of Pennsylvania, 2007.

Hawley J.S. and Wulff D. M., Devi Goddesses of India, University of California, Berkeley, 1996.

Hazra K.L., The Rise and Decline of Buddhism in India, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1995.

Leslie J., Tryambakayajvan The Perfect Wife, Penguin Books, New Delhi,1989.
Lorenzen D.N., The Kāpālika and the Kālāmukha, Motilal Banarsidas, Delhi, 1990.
Malik K., Siddhasiddhanta-paddhati and Others Works of the Natha Yogis, Poona Oriental Book House, Poona, 1954.
Masson J.L. and Patwardhan M. V., Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1969.
McDaniel J., The madness of the saints: ecstatic religion in Bengal, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
Mehta R.J., The female Form in Indian Art, D.B. Taraporevala, Bombay, 1972.
Michell G., The Hindu Temple, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
Miśra R., Nityakarmapūjāprakāśa, Gītā pres, Gorakpur, 1991.
Nagaswamy R., Tantric Cult of South India, Agamkala Prakasam, Delhi, 1982.
Obeyesekere G., Medusa's Hair, University of Chicago, Chicago, 1984.
Olivelle P., saṃnyāsa Upanisād, Oxford University Press, New Yok, 1992.
Pintchman T. The Rise of the Goddess in the hindū Tradition, University of New York, 1994.
Padoux A., Vāc: The concept of the word in selected hindū tantras, Suny, New York, 1990.
Pott P.H., Yoga and Yantra, Springer, New York, 1966.
Radcliffe Bolon C., Forms of the Goddess Lajja Gauri in Indian Art, Pennsylvania State University Press, Harrisburg, 1992.
Rao Ramachandra, The āgama Encyclopedia vol. I-XI, Saturu Publications, Delhi, rist. 2005.
Rao Ramachandra, Śālagrāma-kośa Vol. I-II, Kalpataru Research Academy, Bangalore, 1996.
Renfrew Brooks D., The Śrīvidyā School of Śākta Tantrism, Thesis Harvard Massachusetts, 1987.
Samuel G., The Origin of Yoga and Tantra, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
Sanderson A., The Śaiva Age - The rise and Dominance of śaivism during the early medieval period, in Shingo Einoo - Genesis and Development of Tantrism, University of Tokyo, 2009.
Schleberger E., Le divinità indiane, aspetto, manifestazione e simboli, Edizioni Mediterranee, Roma, 1999.
Sharma A. ed., Women in Indian Religions, Oxford Univerrsity Press, London, 2002.
Shima I. ed., The Historical Development of the Bhakti Movement in India, Manohar Publisher, New Delhi, 2011.
Shrader F.O., Introduction to the Pāṅcarātrā and the Ahirbudhnya Saṃhitā, Adyar Library, Madras. 1916.
Sircar D.C., The śākta-pīṭha, Motilal Banarsidas, Delhi, rist. 2004.
Srinivasa M.N., Religion and Society Amongst the Coorgs of South India, Oxford University Press,

London, 1952

Tucci G., Teoria e pratica del Mandala, Astrolabio, Roma, 1969.

Torzsok J., The Doctrine of Magic Female Spirit A critical edition of selected chapter of the Siddhayogeśvarīmata, Thesis Oxford University, 1999.

Waiman A., Buddhist Tantras, Samuel Weiser, New York, 1973.

Wallis C.D., To Enter, to be entered, to merge: The Role of Religious Experience in the Traditions of Tantric Shaivism, Thesis UCLA Berkeley, 2014.

Wangu Madhu B., Images of Indian Goddessess, Shakti Malik, Delhi, 2003.

Weber M., The Religion of India, The Free Press, Glencoe (USA), 1958.

Wedemayer C.K., Making sense of tantric buddhism, Columbia University Press, New York, 2013.

White D.G., Kiss of the Yogini, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Willis M., The Archeology of Hindu Ritual, Cambridge University Press, New York, 2009.

In copertina un dipinto di Ardhanārīśvara dal Rajasthan risalente al XVIII sec. Nel retro copertina un basso rilievo di Ananta Śeṣa dal soffitto di una delle sale del tempio di Śiva-Rāmeśvara a Keladi (Shimoga, Karnataka) risalente al XVI sec.